

**ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ
ФУНКЦИЯ
МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР
УРАЛЬСКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А. М. ГОРЬКОГО

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сборник научных трудов



Гуманистическая функция марксистско-ленинской философии: Сб. науч. тр. Свердловск: УрГУ, 1989. 136 с.

В межвузовском сборнике исследуется гуманистическая функция марксистско-ленинской философии как форма связи теории с жизнью. Рассмотрены гуманистическое содержание социально-философской концепции марксизма и роль философии в духовном становлении личности.

Редакционная коллегия: В. В. Ким (Уральский университет), И. Я. Лойфман (Уральский университет) — отв. редактор, Г. Э. Бурбулис (ИПК специалистов Минцветмета СССР).

© Уральский государственный университет, 1989

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ МАРКИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Редактор М. А. Овечкина
Технический редактор Э. А. Максимова
Корректор В. В. Шапина

Темплан 1989, поз. 43

Сдано в набор 01.02.89. Подписано в печать 14.08.89. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага газетная. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем уч.-изд. л. 9. Усл. печ. л. 8,5. Тираж 1000 экз. Заказ 89. Цена 1 р. 20 к.
Уральский ордена Трудового Красного Знамени государственный университет им. А. М. Горького. Свердловск, пр. Ленина, 51.

Марксистский гуманизм: направления исследования

Известно указание В. И. Ленина о том, что в различные исторические периоды в марксизме на первый план выходит та или иная проблематика. На данном этапе, когда в центр всего общественнознания должен быть поставлен человек в реальной системе его общественных связей и отношений, актуализируется и выходит на первый план гуманистическая проблематика. А поскольку марксистско-ленинская философия — мировоззренческая наука, раскрывающая смысл человеческой жизни и человеческой истории, постольку во всей ее системе, а не в каком-либо ее разделе или особой части, предстает различными гранями концепция человека как социального существа и неповторимой индивидуальности. В марксистском понимании философская концепция личности есть концепция личности в ее отношении к обществу, равно как и философская концепция общества есть концепция общества в его отношении к личности. Это позволяет говорить о гуманистическом измерении марксистско-ленинской философии в целом. Свое гуманистическое призвание, свою связь с жизнью марксистско-ленинская философия в наиболее полной мере реализует, формируя человека коммунистической идеи и утверждая гуманистические ориентиры общественного прогресса. Именно под этим углом зрения в современных условиях должна совершаться концептуальная перестройка марксистско-ленинской философии и обогащение ее новым содержанием во имя усиления и развития ее гуманистической функции.

Идея коммунизма является центральной идеей марксизма, всех его составных частей, ядром идеологии рабочего класса: она раскрывает перспективы общественного развития и воплощает положительную программу преобразования мира и человека, выражая тем самым смысл человеческой жизни и человеческой истории. Согласно К. Марксу, «...коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительно человеческого жизни как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма»¹. Ценности коммунизма на разных фазах его развития — не что иное как ценности действительно человеческой жизни, то есть ценности реального, практического гуманизма. В отличие от абстрактной проповеди «человеколюбия вообще», марксистский гуманизм, отдавая приоритет общечеловеческим ценностям пе-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 637; См. также: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 169.

ред всеми другими, основывается на реальном действии в защиту человека и условий его развития. Критерий реального гуманизма — борьба за освобождение человека и человечества от всех видов эксплуатации, социального неравенства и отчуждения, а в наш ядерный век — и за сохранение жизни на Земле и предотвращение ядерной войны, за сохранение природной и исторической среды человека.

Борьба за коммунизм, за действительно человеческую жизнь — это борьба за **свободный труд**, формирующий личность с универсально развитыми способностями и потребностями, за человека-творца, создающего предметный мир по законам (мере) самих вещей и законам красоты. Это борьба за **коллективизм** как сознательную кооперацию людей, гармонически сочетающую интересы личности и общества, их права и обязанности, за такой тип отношений человека к человеку, при котором свободное развитие каждого является условием свободного развития всех. Это борьба за **исторический прогресс**, самоцелью которого является развитие богатства человеческой природы, за превращение человека в подлинного субъекта истории. В. И. Ленин писал в работе «Государство и революция»: «...только с социализма начнется быстрое, настоящее, действительно массовое, при участии *большинства* населения, а затем всего населения, происходящее движение вперед во всех областях общественной и личной жизни»². Четкими ориентирами движения общества к коммунизму выступают гуманизация труда и превращение его в первую жизненную потребность, утверждение социального равенства всех членов общества, демократизация общественной жизни и утверждение общественного самоуправления, универсализация человеческой деятельности и воспроизводство человека как свободной индивидуальности.

Это борьба за **революционный переход** от предыстории человечества к его подлинной истории, за революционное изменение общественных условий существования человека и его сущности. Революционная смена качественных состояний — общая закономерность исторического прогресса, распространяющаяся также на развитие социализма и коммунизма. Выработанный КПСС в последние годы стратегический курс на все более полное раскрытие гуманистического характера социализма — это путь к новому облику социализма через революционную перестройку советского общества. «Социализм мы видим как строй подлинного, реального гуманизма, при котором человек на деле выступает «мерой всех вещей», — говорил М. С. Горбачев на XIX Всесоюзной конференции КПСС. — Все развитие общества, начиная с его экономики и кончая духовно-идеологической сферой, направлено на удовлетворение потребностей человека, на его всестороннее развитие. Причем все это делает-

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 99—100.

ся трудом, творчеством, энергией самих людей»³. Социалистический гуманизм несовместим с бесхозяйственностью и уравниловкой, бюрократизмом и безынициативностью, потребительством, бездуховностью и культурным примитивизмом.

Идея коммунизма, развернутая в концепции труда, коллективности, исторического прогресса, революции, в структуре мировоззрения превращается в ценностные ориентации, в нормы социального поведения, в руководство к революционно-практическому действию для отдельных людей и для целых социальных групп. Тем самым гуманистические ценности органически включаются в основы коммунистического мировоззрения и революционной практики коммунистической партии. В структуре мировоззрения идея коммунизма представлена духовно-практически — в мировоззренческих идеалах, познавательно-теоретически — в мировоззренческих принципах, деятельностно-практически — в мировоззренческих убеждениях. С этой точки зрения формирование человека коммунистической идеи выступает как обретение человеком коммунистических идеалов, усвоение принципов коммунизма, выработка коммунистических убеждений.

Исходя из трактовки марксизма, и в частности философии марксизма, как теории и методологии реального гуманизма, можно выделить два направления в исследовании гуманистической функции марксистско-ленинской философии: а) развертывание и философское обоснование системы ценностей марксистского гуманизма; б) исследование механизма мировоззренческого функционирования ценностей марксистского гуманизма и определение путей их вхождения в повседневную культуру. Указанные два направления определили структуру межвузовского научного сборника, подготовленного на кафедре философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при Уральском университете.

И. Я. Лойфман

³ Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза, 28 июня — 1 июля 1988 г. М., 1988. С. 87.

В. Е. КЕМЕРОВ
Свердловская высшая партийная школа

Гуманизм философии: от функции к смыслу

Вопрос о гуманистической функции философии странен. Что еще может интересоваться ее, кроме человеческого бытия в мире? И тем не менее этот вопрос возникает, поскольку означенная функция рассматривается в ряду других и далеко не всегда на первой позиции. Странность этого вопроса объясняется глубокими истоками, меняющими характер современной культуры. Вскрыть некоторые из этих истоков я и постараюсь в предлагаемой статье.

Существует распространенное представление о разделенных функциях социального и гуманитарного познания. Также существует представление о социальной и гуманистической функциях философии, в том числе и философии марксизма. Сейчас естественно возникает вопрос: а почему знание о человеке и о связи людей (их социальности) — это два разных знания? Соответственно, почему в философии функции осмысления общественной практики и собственно бытия человеческого оказались разными? Добавим, что утверждения о взаимосвязи социальной и гуманитарной функций познания и философии не снимают вопроса. Раз возникает необходимость связывать, значит, для этого есть основание, причем основание не достаточное, чтобы говорить о совпадении социального и гуманитарного. Существует разрыв между тем и другим, и природа этого разрыва нуждается в специальном анализе, в специальных исторических и методологических характеристиках.

На «поверхности» теоретических дискуссий отмеченное разделение подкрепляется разделением понятий о социальном, с одной стороны, и, с другой стороны, понятий о человеческом, индивидуальном, индивидуальном, личностном. Социальное рассматривается как некая основа жизни людей или их связь, не зависящая от их индивидуального бытия и его особенностей¹.

В различных вариациях такое социальное связывается с функциональными, нормативными, интерсубъективными, главным образом с формальными аспектами человеческой деятельности. Оно выводится обычно из объективных производственных отношений, из классового и группового деления общества,

¹ См., напр.: Добрынина В. И., Хорошилов В. А. Марксистская теория личности // Филос. науки. 1975. № 3.

из сил, законов, правил, играющих «принудительную» роль в поведении, труде, быту человеческих индивидов. Такие стороны их существования, как субъектное, субъективное, непосредственно-чувственное, психическое, мотивационное оказываются при этом лишь на грани социального или вне его. Сама общественная жизнь людей как бы разделяется на «нечеловеческие» и «человеческие» факторы. И, как это ни парадоксально, именно «нечеловеческие» факторы зачастую несут на себе нагрузку социального объяснения и истолкования жизни людей.

При несколько ином подходе вещественные, предметные, «квазиприродные» производственно-экономические компоненты выводятся за пределы социального. И тогда общественная жизнь как бы распадается на три сферы: 1) сферу «нечеловеческих» факторов, материально-предметных условий, средств и сил жизни людей; 2) сферу собственно социальную, в которой «внешним» по отношению к человеческим индивидам образом реализуются классовые или групповые взаимодействия; 3) сферу собственно «человеческую», неподконтрольную внешнему, формальному регулированию и неподвластную «внешнему», то есть объектному, теоретическому объяснению. При таком подходе попытка фиксировать специфику социального оборачивается отрывом социального от материального, в конечном счете — отрывом социальных индивидов от предметного содержания их жизни и деятельности. Доведенный до логического завершения такой ход «сжимает» социальное в коммуникацию индивидов. Тупиковый характер такой трактовки социальности продемонстрирован различными теориями «социального действия», особенно в ситуации кризиса функционалистской социологии 70-х гг.

Разумеется, такое представление характеризует не только теоретическое сознание. Оно глубоко укоренено в обыденном осмыслении общественной жизни и четко выражено в известной формуле «успехов — в труде и счастья — в личной жизни». Выработанное некогда теоретическим сознанием, оно «опустилось» на обыденный уровень и теперь «подпирает» теоретические воззрения, подталкивает их на привычный путь объяснения реальности. Короче, мы здесь имеем дело со стереотипом, глубоко «проросшим» в мышление и практическое поведение людей. Природа этого прорастания обусловлена характером самой практики и в том числе привычным ее пониманием.

Это привычное понимание базируется на том, что нам в основном текущая практика вроде бы ясна. Мы должны в своих действиях исходить из нее. Из нее должны исходить философия и социально-гуманитарное познание в объяснении человеческой жизни. Иными словами, практика нам как бы уже дана в форме некоего значительного, но доступного нам объекта, и мы должны рассматривать ее как общее руковод-

ство наших мыслей и поступков. Таков первый «скрытый принцип» первичного понимания практики.

Вторым «скрытым принципом» привычного понимания практики является представление о практике как о чем-то внешнем для нас, о чем-то функционирующем наряду с людьми как особая машина больших и нечеловеческих размеров. Иначе говоря, стереотипное представление о практике является дегуманизированным. Именно оно постоянно оживляет стереотип, разводящий социальное и гуманитарное в познании, социальное и человеческое в жизни.

Прежде чем говорить о «корневой системе» этих представлений, необходимо упомянуть и третий «скрытый принцип» стереотипа практики, а именно принцип связи. таким образом толкуемой практики с философией, с теорией, с познанием.

Постановка философии в практически-историческую связь — один из главных аспектов переворота, осуществленного К. Марксом. На этапе самоопределения марксистской философии всестороннее подчеркивание этой связи было важнейшим фактором преодоления метафизики и идеализма. Однако наступает момент более конкретной трактовки историзма философии. Дело в том, что практика осмыслялась философией главным образом через историю промышленности, хозяйства, культуры. История оказывается столь мощным полем тяготения, что философия — при всем пристальном внимании к революционным переломам и актуальным вопросам — постоянно занята осмыслением того, что завершилось и закрепляется в деятельности людей. События практической жизни приобретают характер предпосылок философии, когда они уже приняли вид определенных результатов и в таком виде они служат философскому обобщению. Эти события и явления выступают в качестве предпосылок философии главным образом потому, что они оформляются до соответствующих им философских вопросов, а соответствующее философское осмысление возникает вслед этим событиям и явлениям.

Практика оказывается таким основанием философии, которое поднимает философию над текущей жизнью людей и вместе с тем обособляет ее от этой жизни. Сама практика описывается философией с этой позиции в форме объекта, как бытие, реализованное в прошлом и настоящем завершеном времени, противопоставленное живой деятельности людей. История оказывается только прошлым, из нее выпадает настоящее и будущее, актуальные противоречия и проблемы человеческой деятельности.

Односторонний, «перфектный» историзм в понимании практики «выпячивает» зависимость философии от определенной человеческой деятельности и закрепивших ее социальных форм. Связь философии с практикой через противоречия, столкновения различных моментов и аспектов последней

оказывается сдвинутой на третий план, «вписана» в сложившиеся формы, сведена к их привычному воспроизведению. Структурность практики, ее многообразность, сложность, ее различная воплощенность в условиях, средствах, орудиях, результатах деятельности людей, в живых и овеществленных силах, эти компоненты связывающих, оказывается сведена к продукции, к итогам деятельности. С точки зрения продуктов и результатов процесса практики, все, в том числе и люди с их производительной деятельностью, оказывается «средствами производства»². Искажается понимание связи структуры и процесса практики: структура становится основой рассмотрения процесса, пространственно-вещественное бытие практики становится основой истолкования ее во времени, в истории. Вместе с этим из понимания практики «уходит» трактовка ее как непрерывного воспроизводства, теряется сама идея континуальности как причины сохранения процесса практики³. И тогда уже естественным образом выпадает из трактовки практики вопрос о людях как о субъектах, о живой творческой силе, сохраняющей непрерывность практики как процесса.

Конечно, такая тенденция в реализации практики и в ее истолковании существует наряду с другими. Однако в рассмотрении связи философии (и вообще науки) с практикой именно эта тенденция доминировала последние десятилетия в сознании нашего общества. К тому же, как заметил Т. И. Ойзерман, «часто абсолютизировалась практика, которая в значительной мере была порочной. Накоплен своего рода теоретико-познавательный фундамент догматического понимания практики»⁴.

Неудовлетворенность текущей практикой помогает обнаружить ее сложность, разнообразие, полифоничность. Поиск сил, способных преобразовать практику, заостряет внимание на ее противоречивости и изменчивости. Меняются акценты ее рассмотрения: вещественные формы уступают первый план формам процесса, соответственно на авансцену выходит проблема человеческого состава практики, его способности преобразовать сложившиеся структуры деятельности.

Критическое отношение философии к практике заставляет ее не только пересмотреть свои — а стало быть, и общественные — представления о практической жизни, но и выявить сложность своих связей с практикой, а главное — переосмыслить свои собственные схемы «работы на практику». Практические предпосылки философской работы выявляются прежде всего в качестве проблем и противоречий актуальной деятельности общества. Они существуют до философского осмысления, до соответствующих философских вопросов, но не в фор-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 47. С. 157.

³ См.: Там же. Т. 46, ч. 2. С. 229.

⁴ Познавать диалектику перестройки // Правда. 1987. 19 апр.

ме итогов и результатов. Они даны как неизбежность более глубокого освоения действительности и поэтому требуют предметного самоизменения людей как силы, эту действительность обновляющей. Они даны в столкновениях различных практических и теоретических форм и поэтому требуют не столько обобщения, сколько выработки конкретных практических и теоретических средств их освоения. Историзм этих предпосылок — в том, что они «идут» из будущего, вновь и вновь вынуждают философию ставить вопрос о соответствии мышления и сознательного построения деятельности новому уровню проблемности человеческого бытия.

В этом положении естественно возникает вопрос о переориентации философии с обобщений достигнутого опыта на осмысление конкретного характера актуальных практических и теоретических проблем. Проблематизация практики требует и проблематизации философии. Но этот проблемный план практики и ее философского осмысления раскрывается только за счет того, что в центре внимания оказываются люди и их живая деятельность. Не абстракции, обобщающие завершенную деятельность людей, а именно люди с их реальными проблемами, не укладывающимися в существующие формы социальной практики, в обобщающие абстракции прежнего опыта.

В свете такой философской ориентации на практику становится понятней, что тяга философии к абстрактным обобщениям — общие законы природы, общества и мышления, общие законы познания, общая картина мира и т. п. — прямо или косвенно усиливала позиции догматического сознания, догматического отношения к реальности. Абстрактные обобщения различных сфер человеческого опыта не только утрачивали связь с конкретным его содержанием, но и отчуждали его от тех личностных усилий, которые этот опыт порождали. Социальная значимость обобщений вытесняла из результатов человеческого опыта их личностный смысл, а тем самым выводила эти результаты за пределы дальнейшего личностного развития людей. Опыт мог потребляться, но не мог воспроизводиться и развиваться, поскольку в нем стиралась его конкретная человеческая проблемность, конкретные условия его происхождения и границы его применения. Особенно болезненно такая установка сказалась на практике воспитания и образования. Эта важнейшая для общества сфера «производства человека» (К. Маркс) вообще выводилась за пределы практики. Этот «отрыв от практики» означал гораздо больше, нежели обычно под этим выражением понимается. Он означал не столько отделенность производства человека от нужд непосредственного производства, сколько оторванность знаний от конкретных практических, а стало быть, и конкретных человеческих смыслов (проблем, условий, средств, целей) их приобретения. Отношение к человеческому опыту как к набору формальных схем порождало в мас-

совом сознании формальное отношение и к текущей деятельности, и к актуальным ее противоречиям. Такой «психологический» формализм (и догматизм) естественно выступал в связи с догматизмом и формализмом других оттенков.

Подчеркивая связь философских увлечений абстрактно-общими дефинициями с догматическим отношением к реальности, необходимо в некотором смысле «реабилитировать» понятие схематизма. Дело в том, что «возврат» философии к жизни часто трактуется как отказ вообще от всяких схем, а заодно и от специальных, выработанных философской культурой средств осмысления действительности. Трактовка эта, судя по всему, основывается на предположении, согласно которому действительность можно раскрывать с помощью схем, а можно и не использовать схемы, вовсе отказаться от схем. Иными словами, все зависит от нашего свободного выбора. Однако надо прямо сказать, что выбирать мы можем только между схемами: между схемами, соответствующими проблеме, ситуации, предмету, и схемами, им не соответствующими. Реальность как таковая людям не дана. Чтобы углубить свои связи с нею, они вынуждены создавать особые орудия, особые деятельные способности. Фиксируя особые способы проникновения в реальность, люди обобщают их, прежде всего в том смысле, что делают их доступными друг для друга, «пропускают» их через общение. В связи с этим конкретные способы деятельности приобретают характер схем. Таким образом схемы выступают в качестве нормальных средств человеческой деятельности и общения. Приближение человека к реальности достигается не за счет отбрасывания каких бы то ни было схематизмов, а за счет выработки внешних и внутренних средств, в том числе и схем, соответствующих уровню, типу, конкретно-му содержанию решаемых задач.

Заостряя проблему, можно сказать: сама связь философии с практикой представляет собой определенную схему или связь схем. В этой связи обнаруживаются взаимообусловленные схемы: 1) деятельности по производству вещей, 2) деятельности по производству идей, 3) производства людьми своего непосредственного бытия или их самодеятельности. Ключевым, конечно, является вопрос о связи схем непосредственного производства и схем самореализации людей: является эта связь внутренней или внешней, идет ли формирование человека по схемам производства вещей или, наоборот, схемы производства вещей подчиняются формам саморазвития людей? Практическое решение этого вопроса зависит не от философии. Но социальный выбор, соответствующие проблемы и перспективы она определяет в значительной степени.

Если философия оставляет на «первом плане» производство вещей, то она естественным образом отвлекается от гуманистического содержания практики и ее проблемного характера.

Тогда нормальным для философии делом оказывается абстрактное обобщение результатов истории и разделение своих собственных социальных и гуманистических функций.

Если философия на «первый план» выдвигает саморазвитие людей и рассматривает проблему воссоединения его форм с формами непосредственного производства средств общественной жизни, она вынуждена соединять свои социальную и гуманистическую функции. Она, кроме того, должна проблематизировать свою собственную деятельность, в частности заняться выявлением типа задач, вынуждающих людей ставить в конкретную связь методы освоения объектов и формы своего индивидуального бытия и мышления⁵.

Осознав эту дилемму, философия ставит перед обществом вопросы: какую практику мы выбираем? Какие схемы деятельности людей мы определяем как ведущие, какие формы их собственного бытия мы утверждаем как наиболее значимые в социальном смысле?

Это в сущности основной вопрос практики. И он же — основной вопрос философии. Какие средства, накопленные культурой, выбрать, какие методы научного мышления изменить, какие человеческие ресурсы стимулировать? Какие формы сознания и мышления соответствуют меняющемуся общественному бытию? Как они соответствуют — фиксируя достигнутое или работая в самом прояснении и определении насущных проблем этого бытия?

В конечном счете все эти вопросы упираются в деятельность философии по изменению схем научного мышления и повседневного поведения людей. Минувя их, философия не может воздействовать на людей, а стало быть, и на практику. Но эти схемы собраны в разнообразные «картины», «типы», «комплексы», представляют собой сложное переплетение осмысленных и неосознаваемых форм. И философия вступает в сложные отношения с этими комплексами, ибо она должна отделить жизнеспособные формы от стереотипов, ставших барьерами между людьми и социальной реализацией их внутренних резервов. Примером может служить комплекс разделения труда в социально-гуманитарном познании. Это разделение сложилось так, что не только абстрагировало отдельные аспекты человеческого бытия в обособленные предметы научных дисциплин, но и закрепило тем самым на уровне науки разрывы между внешними социальными связями и непосредственным бытием людей, между общими законами социального развития и конкретными процессами деятельности людей. Причем «канонизация» этих разрывов, переведенная в научный план, становится как бы утверждением самостоятельности отдельных дисциплин, под-

⁵ См. подробнее: Бурбулис Г. Э., Кемеров В. Е. Духовность и рациональность. М., 1986.

тверждением их зрелости и теоретичности. В результате же психология никак не может связать психику личности с социальным содержанием ее деятельности, социология отрешивается от психологизма, а история никак не может соединить конкретное описание и теоретическое объяснение событий общественного процесса⁶.

Методологическое воздействие философии на этот комплекс может быть продуктивно осуществлено не за счет привития ему новых глобальных схем социально-исторического процесса, а за счет выявления его внутренних противоречий и прежде всего противоречия между сложившимися формами разделения научной деятельности и теми задачами гуманизации социальных связей, которые подсказываются потребностями развития практики. Философская методология таким образом не заменит собой форм специальной научной деятельности, но способствует изменению этих форм соответственно объективным противоречиям практики, насущным проблемам бытия людей. Она помогает обрести такое научное видение жизни людей, которое не закрепляет расчленение их существования, но, напротив, прокладывает пути к их целостному бытию.

В заключение остается добавить, что понятая таким образом функция философии соединяет углубление познания в социальную реальность с «выведением» на первый план этой реальности людей как главной движущей силы. Философия жизни и философия науки перестают раскачиваться на разных чашах весов. Гуманизация исходных установок философии оказывается условием теоретико-методологической и социальной ее продуктивности.

М. М. ШИТИКОВ
Уральский университет

Теоретические истоки учения К. Маркса о человеке

Гуманистический характер марксизма-ленинизма тесно связан с наличием в нем соответствующих теоретических представлений об отношении человека к миру, которые лежат в основе целеполагания. Марксизм как мировоззрение — это свернутый, конденсированный исторический опыт мироотношения людей, на основе которого стала возможной постановка задачи коренного преобразования «мира человека», построения бесклассо-

⁶ См.: Кемеров В. Е. Психология, обществознание и проблема личности // Психол. журн. 1982. № 3; Викторова В. Д., Кемеров В. Е. Направленность исторической реконструкции как методологическая проблема. Свердловск, 1985.

вого, коммунистического общества. Теоретическим фундаментом нового мироотношения является философское учение К. Маркса о человеке как субъекте **практического** отношения к миру, первый набросок которого мы находим уже в его «Тезисах о Фейербахе».

Однако в трудах советских философов долгое время проблема человека не всегда осознавалась одной из центральных. Антропологическая проблематика присутствовала в них неявно, специально не разрабатывалась. Одно из немногих исключений представлял собой труд П. В. Копнина «Введение в марксистскую гносеологию» (М., 1974). С этим, по всей видимости, связана и до сих пор не завершившаяся дискуссия между сторонниками создания марксистской «философской антропологии» и большинством советских философов¹.

В настоящее время проблема человека превратилась в один из фокусов наиболее пристального внимания исследовательской мысли. Ей посвящаются десятки монографий, многие сотни статей, специальные конференции². Эта проблема рассматривается как компонент мировоззрения³, в рамках философии⁴, в диалектическом материализме⁵, в истории марксистско-ленинской философии⁶, в плане критики современной буржуазной философии⁷. Берутся отдельные ее аспекты — сущность человека⁸, социально-биологическая проблема⁹, отношение человека к истории¹⁰, теория личности, индивидуальность человека¹¹.

¹ См.: *Каган М. С.* Человеческая деятельность: Опыт системного анализа. М., 1974; *Ярошевский Т. М.* Размышления о практике. М., 1976; *Он же.* Размышления о человеке. М., 1984; *Историко-философские исследования.* Свердловск, 1976. Вып. 2. С. 6—9; См. также: *Сулимов Е. Ф.* О производстве и воспроизводстве общественной жизни в условиях развитого социализма // *Вопр. философии.* 1984. № 6. С. 47—50.

² См.: *Вопр. философии.* 1983. № 10—11.

³ См.: *Орлов В. В.* Человек, мир, мировоззрение. М., 1985; *Человек как философская проблема и мировоззрение: Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения.* Владимир, 1982; *Шинкарук В. И., Яценко А. И.* Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. Киев, 1984.

⁴ См.: *Алексеев П. В.* Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1983; *Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии.* Л., 1979; *Мысливченко А. Г.* Человек как предмет философского познания. М., 1972; *Проблема человека в современной философии.* М., 1969; *Человек и мир человека.* Киев, 1977; и др.

⁵ См.: *Проблема человека в диалектическом материализме.* Пермь, 1979.

⁶ См.: *Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 гг.» К. Маркса.* Ростов н/Д, 1977; *Бережной Н. М.* Проблема человека в трудах К. Маркса. М., 1981.

⁷ См.: *Человек и его бытие как проблема современной философии.* М., 1978.

⁸ См.: *Григорьян Б. Т.* Философия о сущности человека. М., 1973.

⁹ См.: *Дубинин Н. П.* Что такое человек. М., 1983; *Плотников В. И.* Социально-биологическая проблема. Свердловск, 1975.

¹⁰ См.: *Батенин С. С.* Человек в его истории. Л., 1976; *Крутова О. Н.* Человек и история. М., 1982.

¹¹ См.: *Резвицкий И. И.* Философские основы теории индивидуальности. Л., 1972; *Он же.* Личность. Индивидуальность. Общество. М., 1984; *Ярошев-*

На первых порах имелись неясности даже в вопросе: «что означает философское решение проблемы человека?»

Вначале речь шла вообще о познании человека, его комплексном характере, без специального анализа философского подхода к человеку¹². Затем — в ряде работ — просто перечислялись философские вопросы, которые можно включать в проблему человека: специфика человека как феномена материального мира; диалектика сущности и существования человека; соотношение в нем биологического и социального; проблемы свободы; творчество, целеполагание и достижение цели; конечность и бесконечность человека, смысл жизни (А. Г. Мысливченко); или же: 1) главные родовые особенности человека, его место в природе и обществе, его отношение к животным; 2) капиталистическое общество и личность, пути эмансипации человека и переустройства общественных отношений; 3) стратегия и тактика революционной борьбы пролетариата, организация рабочего класса, методы построения социализма и коммунизма (Т. М. Ярошевский). Наконец, появились попытки координации и субординации отдельных элементов и аспектов проблемы¹³.

С середины 70-х гг. прояснилась тесная связь антропологической проблематики с основным мировоззренческим вопросом об отношении человека к миру. Еще П. В. Копнин подчеркивал, что «предметом мировоззрения выступает отношение «человек — окружающий мир», оно стремится решить проблему человека в его взаимоотношениях с окружающей природой, в тесной связи с пониманием всеобщих законов ее движения»¹⁴. Поскольку философия — научно-теоретическая форма мировоззрения, она имеет в качестве своего объекта систему «человек — мир».

Исходя из этого, можно более уверенно вычленить основные уровни и аспекты проблемы человека и определить соотношение между ними, что окажет большую помощь при анализе домарксистских концепций человека и их роли в формировании гуманизма К. Маркса.

Фундамент философской концепции человека — это вопрос о «человеке-в-мире», об отношении человека к миру, о месте человека в нем. Этот вопрос «теоретически осмысливается в основном вопросе философии, последний имплицитно содержится в первом, как предельно общее отношение, схватывающее

ский Т. М. Личность и общество. М., 1973. См. также обзор В. И. Добрыниной и В. А. Хорошилова (Филос. науки. 1975. № 2—3).

¹² См.: *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969.

¹³ См.: *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978; *Каган М. С.* Человеческая деятельность; Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии; *Ярошевский Т. М.* Размышления о человеке.

¹⁴ *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. С. 21.

в снятом виде буквально все возможные отношения идеального и материального, субъективного и объективного»¹⁵.

Марксизм исходит из первичности материи и вторичности сознания. Генетически, онтологически мир предшествует человеку. Сам человек как часть этого мира — продукт развития материи, носитель высшей из известных нам форм ее движения — социальной. Таким образом, противопоставление человека миру — лишь относительно, а не абсолютно. Но **относительно** человек самостоятелен по отношению к миру; он — **субъект** по отношению к объекту как к освоенной им части мира, втянутой в сферу его деятельности. Следует иметь в виду, что «объектом могут быть и бывают не только факты и явления объективной действительности, но и факты и явления субъективной действительности»¹⁶.

Следовательно, проблема человека является прежде всего философской проблемой субъекта в его отношении к объекту. Для ее разрешения необходим анализ категорий: деятельность — практика — труд, целеполагание, свобода (в ее соотношении с необходимостью).

Идея человека в марксизме-ленинизме предполагает понимание его как субъекта практического, познавательного и аксиологического отношения к миру. Именно благодаря истолкованию человека в его отношении к миру как носителя деятельности, в первую очередь — практической, предметно-преобразовательной, носящей общественный характер, марксистско-ленинская философия последовательно материалистически решает вопрос о соотношении бытия и сознания. И если домарксовский материализм с его созерцательностью не нуждался в категориях «субъект» и «объект» для описания человека в его отношении к миру — ему было вполне достаточно понятий «материя» и «сознание» для выражения теоретической связи человека и природы, — то изучение в марксизме особого, активно-деятельного характера человеческих отношений к миру настоятельно потребовало введения и использования категорий «субъект» и «объект», выражающих специфику общественной жизнедеятельности.

Тема «деятельности» не случайно вначале стала центральной при анализе проблемы человека, а затем вышла за ее рамки и превратилась в одну из самых актуальных в современной марксистско-ленинской философии¹⁷. Все три аспекта челове-

¹⁵ Человек как философская проблема и мировоззрение. С. 5.

¹⁶ Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981. С. 9. См. также анализ категории «объект» и ее отношения с категорией «материя» в кн.: Арефьева Г. С. Социальная активность. М., 1974.

¹⁷ См.: Арефьева Г. С. Социальная активность; Воронович В. А., Плетников Ю. К. Категория деятельности в историческом материализме. М., 1975; Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977; Николов Л. Структуры человеческой деятельности. М., 1984; Табачковский В. Г.

ского мироотношения — материально-практическое, духовно-практическое и теоретическое освоение мира — имеют деятельно-практическую природу. Таким образом, мировоззренческий уровень проблемы человека создает предпосылки дальнейшего ее развертывания.

Над этим уровнем надстраивается второй, на котором идея человека развертывается в теорию. Он подчинен первому, мировоззренческому уровню, строится в зависимости от него. По нашему мнению, уровень теории может быть расчленен на три относительно самостоятельных, но тесно координирующихся между собой аспекта: онтологический (собственно «теория человека»), гносеологический («теория познания человека») и аксиологический (учение о человеке как ценности). Наконец, исходя из философского учения о человеке, формируется «прикладной» уровень проблемы, включающий в себя идеологический (учение о путях и средствах самореализации человека) и методологический (методология частных наук о человеке, а также общественных наук в их гуманистической проблематике) аспекты.

Итак, можно констатировать, что ядром общефилософской проблемы человека является вопрос о его отношении к миру. Если человек рассматривается в марксизме-ленинизме в первую очередь как субъект деятельности, творец «мира человека», то важнейшим срезом отношений «человек — мир» выступает отношение человека к социально-историческому миру, процесс самопорождения человека в истории. Ведь отношение человека к миру опосредовано отношением человека к человеку, обществом в его развитии. Поэтому от понимания отношения между человеком и его историей, от «исторического самосознания» зависит мировоззрение в целом.

Революционный переворот в понимании отношения человека к миру, совершенный К. Марксом, позволил ему впервые разрешить многие сложные проблемы теоретического обоснования коммунистического мировоззрения и поднять на новый уровень философский гуманизм. Но теоретические предпосылки этого качественного преобразования учения о человеке сформировались в домарксистской философской мысли, главным образом в классической немецкой философии конца XVIII — первой половине XIX вв.¹⁸

Ключ к анализу процесса вызревания предпосылок мировоззрения К. Маркса содержится в первом из его «Тезисов о Фейербахе»: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человече-*

Критика идеалистических интерпретаций практики. Киев, 1976; Вопр. философии. 1985. № 2, 3, 5; и др.

¹⁸ См.: Историко-философские исследования. Свердловск, 1977. Вып. 4; 1978. Вып. 5.

ская чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹⁹. Именно в классическом немецком идеализме произошел как бы взлет в мировоззрении, в понимании отношения человека к миру.

Уже в одной из своих ранних работ («Манифест исторической школы права») К. Маркс показал, что в корне отличает философию И. Канта (и всю классическую немецкую философию, добавим мы) от предшествующих ей типов мировоззрения. Он назвал учение Канта «немецкой теорией французской революции».

На первый взгляд, это определение не вполне точно: ведь Кант никогда не был сторонником революции. Один из советских историков философии, характеризуя классический немецкий идеализм, назвал его «социально-компромиссным мировоззрением» и подчеркнул, что Кант «стал сдерживать бег быстрого коня Просвещения, внося в просветительские идеи мотив самоограничения»²⁰. Идеологами французской революции были Вольтер, Руссо, французские материалисты XVIII в.

Что же имел в виду К. Маркс? Чтобы ответить на этот вопрос, целесообразно вкратце сравнить взгляд немецких классиков на отношение человека к миру с соответствующими воззрениями французских материалистов XVIII в.

Человек рассматривался Ламетри, Дидро, Гельвецием и Гольбахом как частица природы, как объект ее воздействия, а все его поступки сводились в конечном счете к физиологической реакции организма на внешнее, раздражение. Главной категорией в их антропологических концепциях была «природа человека» — абстрактное понятие о свойствах, в равной мере принадлежащих людям всех времен и народов.

Все исторические события рассматривались как имеющие естественные причины: реставрация Стюартов в Англии — результат попадания песчинки в мочевого пузырь Кромвеля, установление Римской империи — результат того, что нос египетской царицы Клеопатры был красив, а не уродлив. Сами Дидро и Гольбах именовали себя фаталистами и учили, что человек не в состоянии ни на дюйм отойти в сторону от той жизненной линии, которую природа предначертала ему пройти на поверхности земного шара.

Но если человек — лишь объект среди объектов, вещь среди природных вещей, то как он может сознательно бороться за изменение общественных отношений? Как возможно его осво-

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

²⁰ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 10, 14.

бождение? Просветители пытались объяснить изменения в жизни общества изменением идей и мнений, которых придерживаются люди. Эти перемены имеют свои причины, так как люди приобретают идеи через воспитание общественной средой, формой правления, законами государства. Стоит монарху издать разумные законы, согласующие личный интерес людей с общественным, и социальная несправедливость исчезнет.

Но вот парадокс, на который обратил внимание К. Маркс в третьем тезисе о Фейербахе: кто же воспитает самого воспитателя, монарха-законодателя? Среда? Тогда получается настоящий порочный круг, который может быть разорван, по К. Марксу, только посредством практики революционного действия. Этого и не видели даже самые передовые мыслители XVIII в. Человек — субъект революционной практики, своего собственного освобождения: даже мысль об этом не приходила в голову просветителям.

Итак, проблема отношения человека к миру решалась мыслителями до Канта с позиций натурализма, созерцательности, фатализма.

В противоположность этой точке зрения, связанной с метафизическим способом мышления, с антиисторическим пониманием действительности, представители классического немецкого идеализма увидели в человеке субъекта, в философии — теорию субъективной деятельности, теорию свободы как способности человека к субъектом, действовать.

Кант писал в 1798 г., что именно проблема свободы человека вывела его из догматической спячки. Фихте называл свое учение «философией свободы», писал, что при звуке этого слова у него радостно ширится грудь. Гегель заявил, что всемирная история — прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны постичь в его необходимости.

Философия как теория субъективной деятельности человека и может быть названа — хотя и в неявной форме, на самом абстрактном уровне — «теорией французской революции», в этом — смысл высказывания К. Маркса.

К концу XVIII в. длительный, сложный процесс осознания человеком собственной роли в мире привел к появлению в классической немецкой философии учения об активности человека как субъекта, к прорыву созерцательности натуралистических воззрений на человека. Классическая немецкая философия была, конечно, теорией **буржуазной** революции, приписывая решающую роль **духовной** активности человека, видя в предметной материальной деятельности лишь внешнее выражение, инстинкты мышления. Но она была не теорией компромисса, а теорией революции, независимо от субъективной установки ее творцов по отношению к революционным событиям. Она создавала теоретические основы объяснения самой **возможности** революции, возможности созидания человеком своей собственной истории..

Первый шаг к созданию такой теории был сделан И. Кантом. Собственно, вся кантовская философия «критического» периода представляет собой учение о человеке, антропологию. При этом философ по-новому решает проблему человека, на новом качественном уровне. Человек понимается им как **субъект**, как деятель. Характеристиками субъекта являются его способности, реализуемые в той или иной деятельности.

Мировоззрение Канта предполагает особое отношение человека к миру. Это не отношение «включения» в мир в качестве его частицы или «порождения» человека миром, а отношение творчества, конструирования мира явлений, отношение «свободной причинности», самоопределения в мире вещей в себе. Очень важно, что исследование человека осуществляется через анализ продуктов его деятельности — науки (в «Критике чистого разума») как объективации познавательной способности человека; морали (в «Критике практического разума») и права как явления воли; искусства (в «Критике способности суждения») как объективации вкуса. Человек интересует Канта как субъект культуры, творец «мира человека».

Кант рассматривает человеческую деятельность как структурно неоднородную, несводимую к познанию. В ее рамках выделяются два главных ее вида: теория и практика. При этом практика, по Канту, имеет приоритет перед теорией. Только она дает реальность объектам идей, делает возможным допущение их существования для целей необходимого практического применения разума, в то время как теория утверждает лишь совершенно непознаваемую «вещь в себе», ее идеи обозначают предположительное содержание сверхчувственного мира. Идея Канта о первенстве практики перед теорией — первый шаг к пониманию человеческой деятельности как не только мыслительной активности, не только познания.

Основоположник классического немецкого идеализма был, конечно, далек от истолкования практики как предметно-чувственной деятельности общественного человека. Главный, существенный уровень практики для него — моральное поведение человека. Все остальные его социальные действия — как бы производные результаты морального выбора. Это придает всему пониманию Кантом практики умозрительный, идеалистический характер, ибо выбор человеком для себя нравственного закона и подчинение ему максим своего поведения — деятельность, совершающаяся в разуме, надвременная и надэмпирическая. Но даже в такой форме концепция приоритета практики над теорией сыграла большую роль в понимании Кантом человека.

Вопрос о сущности человека формулируется немецким мыслителем как вопрос о «характере» человеческого рода. Термин «характер» имеет у Канта два значения. Первое — естественный (физический) характер человека, посредством которого он выступает чувственно воспринимаемым существом. Это понятие

приблизительно соответствует термину «человеческая природа» в учениях просветителей. Второе — моральный характер, тот отличительный признак человека, который позволяет рассматривать его как разумное существо, наделенное свободой. Это понятие, по сути дела, обозначает у Канта сущность, видовую специфику человека. Но можно ли сказать, что индивид всегда и везде имеет моральный характер, добрую волю, выступает как «практический разум»? В отличие от сторонников «социологической робинзонады», Кант отвергает подобный подход²¹.

По его мнению, моральный характер человеческого рода **создается** самим человеком. Человек — существо, способное быть разумным, — сам себя **делает** разумным существом. Таков ответ Канта, и он поистине гениален. Именно здесь — зародыш нового мировоззрения, нового понимания места человека в мире.

Сущность человека не есть нечто данное, она создается в результате деятельности людей, и это длительный, трудный, противоречивый процесс. Одна лишь природа человека («естественный характер») еще не делает его человеком. У Канта то, благодаря чему человек «больше», чем его собственное тело, — в отличие от других природных существ — это деятельность, причем не отдельного индивида, а рода в целом²².

Собственно, от природы человек получает только **задатки**, не более²³. Но если задатки всякого другого природного существа реализуются целиком и полностью в жизни каждой нормальной особи данного вида, то с человеком дело обстоит иначе. «Природные задатки человека ... направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде»²⁴.

Человек отличается от всех иных творений, по Канту, тем, что сознательно преследует всеобщий родовой интерес как собственную цель. Но индивид вначале отнюдь не таков, и лишь с осуществлением цели всемирной истории отдельные люди должны стать тождественными своему «умопостигаемому характеру», реализовать свои моральные задатки.

Всеобщие цели человечества выступают долгом человеческого рода. Долг тем и отличается, по Канту, от природной необходимости, что реализуется свободно. Человек может следовать ему, а может и не следовать, свободно **выбирает** следование долгу вместо слепого подчинения своим естественным влечениям, страстям. Поэтому цель истории, по Канту, выступает регулятивным принципом исторического действия, которому человек следует **добровольно**.

Но большинство индивидов преследует совершенно иные цели. И все же, по Канту, исторический опыт свидетельствует,

²¹ См.: Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 34.

²² См.: Там же. Т. 6. С. 9—10.

²³ См.: Там же. Т. 4, ч. 2. С. 27—30.

²⁴ Там же. Т. 6. С. 9.

что человечество продвигается к своей цели. Средством включения индивидов в историю, превращения их в агентов исторической закономерности, средством пробуждения их к деятельности является **антагонизм**. Человеческий род как субъект истории внутри себя гетерогенен, составляющие его индивиды отнюдь не едины, их действия направлены друг против друга, но именно поэтому человечество движется к «моральному целому».

В философии Канта было положено начало пониманию человека как активного субъекта, носителя деятельности, результатом которой является его собственное совершенствование, была намечена линия по пониманию человека и его сущности в духе историзма. Однако границу его историзма образует концепция априорных задатков человека, главный из которых — моральность, практический разум — сам по себе есть нечто вневременное, трансцендентное и потому неизменное.

В мировоззрении И. Г. Фихте было достигнуто значительное углубление понятия «деятельность», ставшего исходным пунктом его размышлений. Фихте неоднократно подчеркивает, что «абсолютное Я» есть именно **деятельность**, а не субстанция, не вещь. Именно в рамках деятельности, понимаемой как познание, мышление, можно говорить о субъекте — человеке, человечестве с точки зрения их активности, и об объекте — о «Не-я». «Мир есть только сфера нашего действия и отнюдь не больше»²⁵.

Деятельность человека с необходимостью полагается, по Фихте, как причина изменений в «Не-я». Поскольку «Я» как принцип действительности есть воля, это значит, что воля должна действовать на материю или обладать причинностью в материальном мире, а следовательно, она сама должна быть материей, телом. Человеческое тело, по мнению философа, — «объективное» явление воли, принципа действительности в человеке.

Парадоксальным образом в философии идеалиста Фихте появляется **материальная** деятельность людей как телесных существ, направленная на преобразование предметной действительности в целях человека. Понятно, что для мыслителя материальная деятельность — это всего лишь «овнешненная» (ставшая внешней для «Я») форма изначальной духовной деятельности, мышления. Но то, что ей все-таки находится место в учениях о человеке, — это, несомненно, новый шаг вперед по сравнению с Кантом, причем шаг в направлении к Гегелю.

Специфический характер гегелевской философии составляет диалектическое видение мира и человека. Человек оказывается в мировоззрении Гегеля неотъемлемым компонентом действительности, без которого она не завершена — реальностью мышления, его «в-себе-и-для-себя-бытием». Но это значит, что вся действительность в ее завершенности есть «мир Человека», а Человек — «мышление» мира и самого себя.

²⁵ Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1906. С. 84.

Конечно, это предполагает понимание самого человека как духа, превращение его в реализованную божественность, единственный смысл универсума. Мышление выступает у Гегеля всеобщим, а не аспектом, стороной практического отношения человека к миру. Человек как субъект, хотя и является **результатом** мирового процесса, но — в своем мышлении — образует предпосылку этого процесса, заранее («в-себе», как потенция) существовавшую цель. В философии Гегеля человек мистифицирован. Однако сквозь мистическую оболочку проступает все же его действительность. Гегелевский идеализм — не только противоположность натурализма, но уже и «поставленный на голову» материализм.

Для гегелевской концепции человека как духа характерны не только идеализм, но также деятельностный подход к человеку как субъекту, системность и историзм.

Дух, по Гегелю, — противоположность материи, являющейся несамостоятельным началом, инобытием идеи. Дух — то, что само является собственным центром. Его сущность — самоопределение, свобода, то есть **самодетельность**, в силу его идеальности наиболее полно выражающаяся в самопознании.

Дух внутри себя различен. Гегель переносит на него характеристику понятия, данную в «Науке Логики»: всеобщее, которое различает в себе особенное и единичное, и есть **тотальность** этих трех уровней. Дух есть система, структура которой обрисована в «Философии духа» вычленением субъективного, объективного и абсолютного духа. Следует подчеркнуть, что быть духом есть, по Гегелю, **понятие** человека, а не его непосредственная природа или даже сущность.

Дух есть **становление**, развитие, **история** себя. Он поднимает себя до себя, до понятия. Он сам — собственная история, а не результат без процесса.

Итак, гегелевская концепция человека предполагает, что человек по своему понятию — дух, самодетельный субъект, творящий себя и свою историю. При этом, поскольку дух может быть понят лишь как система, человек, по Гегелю, — не только единичность, индивид, но и общественный человек в его предметности, и род в его знании о себе.

Гегель не только декларирует, что человек есть субъект, но и пытается найти в деятельности те ее характеристики, которые позволяют человеку творить и развивать «мир человека», изменять самого себя. При этом он использует мысль Фихте о преобразовании «Не-я» деятельностью людей, об «овнешнении» результатов идеальной активности «Я».

Пожалуй, одно из важнейших открытий Гегеля заключается в том, что тождество субъекта и объекта было им понято как диалектический процесс, в котором решающее значение имеет не созерцание, а действие. Объект тождествен субъекту потому и тогда, когда он сам есть опредмеченный субъект, объектива-

ция сущностных сил субъекта, духа. Это означало, что без активной деятельности субъекта по реализации своих целей не возникнет объект, тождественный данному субъекту.

В мировоззренческое ядро гегелевской философии входит понятие о целенаправленной деятельности субъекта. Именно оно позволяет понять всю природу как опредмеченное, «отчужденное» от себя мышление, как инобытие абсолютной идеи. В этом утверждении Гегеля на идеалистический и даже мистический лад истолковывается та реальная ситуация, что человеку природа дана как объект его познавательного отношения только через посредство целенаправленной практической деятельности, преобразующей материальную действительность в «мир человека», что практика создает саму возможность познания человеком объективного мира.

В идеях Гегеля о приоритете практики над теорией, о соотношении цели и средства, об осуществлении человеческих целей в «преднайденой» действительности содержится, как в зародыше, характеристика трудовой деятельности человека у К. Маркса — знаменитое определение труда в «Капитале». Для перехода к материалистическому пониманию человека и его деятельности Гегелю оставалось как будто немного — понять мышление как сторону предметно-практического отношения человека к миру, результат интериоризации алгоритмов практики, а не практику как экстериоризацию логики, как вторичную, производную форму проявления «чистого мышления» в человеке как в мыслящем существе. Но этот «небольшой шаг» неосуществим в рамках буржуазного мироотношения. Поэтому у Гегеля можно найти лишь предпосылки нового взгляда на мир.

Эти идеи Гегеля позволили ему углубить понятие «деятельность» и сделать более ясным, почему человек — это субъект, почему он способен творить «мир человека», развивать самого себя в ходе всемирной истории. Все же абсолютизация мышления вела философа к признанию Рода идеальным, к сведению природы до инобытия того мышления, которое «у себя» в Человеке как роде.

Как показали К. Маркс и Ф. Энгельс, «немецкая идеология», в том числе гегелевский идеализм, — превращенное отображение реальных социальных процессов на основе классового интереса буржуазии. «Новое качество» в философии зреет постепенно, внутри концепций и систем, в целом чуждых новой идее, и потому само приобретает искаженный, неадекватный вид. «Действительная логика» предстает в виде «логики понятий», категорий, будто бы порождаемых саморазвитием чистого мышления. Но за этой видимостью филиации идей от Канта к Фихте и Гегелю скрывалось развитие социальной действительности как подлинная пружина упорной мыслительной работы.

Развитие философской мысли после Гегеля продемонстри-

ровало недостаточность его идеалистической концепции человека и деятельности для практических нужд общественного развития. Уже среди младогегельянцев начинается переоценка гегелевского понимания действительности. Например, польский мыслитель А. Цешковский в 1838 г. писал: «У Гегеля **практическое** пока еще поглощено теоретическим, оно еще им не отличается от последнего, оно пока рассматривается, так сказать, как **побочное истечение** теоретического»²⁶. Между тем следует различать дотеоретическую практику от послетеоретической, которая уже понятийно содержит в себе теорию и потому является, по Цешковскому, «высшей ступенью духа». Все же младогегельянцы, сторонники «философии практики», «философии действия», не сумели отбросить главное препятствие на пути использования позитивного содержания гегелевского учения — его идеалистическое мировоззрение.

Эту задачу выполнил Л. Фейербах. Он понял гегелевское возведение человека как Рода в его идеальности в сан бога, абсолютного духа как **самоотчуждение** человека, которое должно быть ликвидировано, для чего вся философия должна стать **человековедением**. Таким образом, его учение образует второй пик антропологизма в классической немецкой философии.

В целом антропология Фейербаха достаточно полно исследована в марксистско-ленинской историко-философской науке. Самое важное, хотя и в сжатой, афористической форме, сказано уже в «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса. Отнюдь не случайно, напротив, крайне существенно, что размежевание основоположника диалектического и исторического материализма со взглядами Фейербаха было в то же время изложением нового мировоззрения.

Фейербах — представитель антропологического материализма, и это означает, что в отличие от своих непосредственных предшественников, великих немецких идеалистов, он стремился разрешить проблему человека с материалистических позиций. Но это не было простым возвращением к французскому материализму XVIII в., к учению о человеке как частице природы, объекте ее воздействия.

Фейербах писал: «Я согласен с идеализмом в том, что нужно исходить из субъекта, из Я... Но я утверждаю, что то Я, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей, само не имеет существования и есть лишь мыслимое, а не действительное Я»²⁷. Таким образом, для немецкого материалиста человек — субъект, но человек не как «абсолютное мышление», «дух», а как чувственно существующий, определенный человек. «Действительное Я — это только такое Я, которому противостоит Ты и которое само является объектом

²⁶ Антология мировой философии. М., 1971. Т. 3. С. 426.

²⁷ Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 565.

для другого Я, представляет по отношению к нему Ты»²⁸.

Человек у Фейербаха — субъект чувственного и рационального познания по отношению к природе, к себе, к другим людям; субъект любви, деятельности по продолжению рода; субъект жизнедеятельности, удовлетворения своих потребностей; субъект по отношению к миру своей фантазии, творец религии, бога и тем самым субъект отчуждения от себя своей собственной сущности; субъект духовной деятельности по созиданию культуры — искусства, науки, философии.

Таким образом, идея активности субъекта не была утеряна Фейербахом, причем он попытался понять эту активность как чувственную, ощущаемую, как деятельность материального существа. Человек природен по происхождению, чувствен, как природа, но в нем природа делается личным, сознательным, разумным существом²⁹. Что же выделяет человека из природы, превращает его в разумное существо? Деятельность?

Нет. Фейербах пишет: «Самодетельность человека сама коренится в природе, именно в его природе»³⁰, потому что «творческая деятельность — ведь сущность природы, сущность жизни»³¹.

Проблема выделения человека из природы есть проблема сущности, родовой специфики человека. Фейербах решает ее таким образом: в состав человеческой сущности входит 1) тело как основание, субстрат личности; 2) необходимость общения (прежде всего полового) человека с человеком; 3) духовная деятельность как результат этого общения.

Таким образом оказывается, что к сущности человека в плане его деятельности следует отнести лишь любовь, деятельность по продолжению рода, и вторичную, производную от нее духовную деятельность. Это существенно суживает тезис об активности человека как субъекта, ибо речь идет об одном только виде чувственной, материальной деятельности — о физиологической активности индивида по отношению к индивиду иного пола. И хотя Фейербах иногда упоминает о труде, о преобразовании человеком природы, но относит эти разновидности деятельности не к родовой сущности человека, а скорее к сфере его природного бытия. Собственно практическая, предметно-чувственная деятельность человека не относится к его сущности, не формирует человека и его сознание. Это позволяет в целом охарактеризовать учение Фейербаха о сущности человека как созерцательное.

Но все же бросается в глаза громадная разница между его позицией и натуралистическими концепциями человека в материализме XVIII в.: ведь само по себе тело еще не образует,

²⁸ Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 565.

²⁹ Там же. Т. 2. С. 515.

³⁰ Там же. С. 214.

³¹ Там же. С. 893.

по мнению мыслителя, сущности человека. Из телесной организации отдельного, обособленного индивида еще не вытекает, что он — человек. «Только общественный человек является человеком. Я есмь Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю себя самого только потому, что ты противостоишь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек»³². Отсюда философ делает такой вывод: «Отдельный человек как нечто обособленное не заключает **человеческой** сущности в себе... Человеческая **сущность** налицо только в общении, в **единстве человека с человеком**, в единстве, опирающемся лишь на **реальность** различия между Я и Ты»³³.

Итак, сущностью человека в последнем счете является, по Фейербаху, общение, единство человека с человеком. Сущность человека **социальна**. Он — **родовое**, универсальное существо.

Фейербах продолжил линию классической немецкой философии в плане преодоления «робинзонады», представления о человеке как отдельном, изолированном существе. Но он не сумел понять, что же делает человека социальным, в чем состоит сущностное единство человека с человеком. И классики марксизма пошли дальше, раскрыв тайну социальности человека в предметно-практической совместной деятельности людей.

Сущность человека у Фейербаха всегда остается такой же, неизменной. Не меняется человек телесно, анатомически и физиологически. Неизменны в принципе чувственность, любовь, лежащие в основе существования человеческого рода. Тогда естественен вывод, что меняющимся компонентом сущности человека, «переменной величиной» является мышление, духовная деятельность, созидаящая искусство, религию, философию, науку как «проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности». Фейербах остается в русле исторического идеализма.

Отчуждение человеческой сущности от самого человека, возникновение заблуждения, иллюзии о ее самостоятельном бытии вне человека и о господстве ее над ним — вот, по Фейербаху, главное событие всемирной истории. Все свои надежды он возлагает на снятие этого отчуждения посредством превращения религии в «религию любви» человека к человеку.

В целом Фейербах сыграл исключительно важную историческую роль в становлении материалистической антропологии. Его идеи оказали существенное влияние на К. Маркса и Ф. Энгельса, особенно в 1842—1845 гг. Фейербах противопоставлял гегелевскому абсолютному духу живого, реального человека. Бытие было истолковано им материалистически, понято как чувственное. Сам человек рассматривался как универсальное, родовое существо.

Подводя итоги нашего анализа, можно констатировать, что

³² Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 617.

³³ Там же. С. 203.

определенные теоретические предпосылки учения К. Маркса о человеке сложились уже в классической немецкой философии. Главные достижения в этом смысле:

- 1) понимание человека как субъекта, а его отношения к миру — как деятельности;
- 2) преодоление «робинзонады»;
- 3) начало применения принципа историзма к решению проблемы человека;
- 4) первые шаги в исследовании труда как сущностной характеристики человека;
- 5) познание человека через продукт его деятельности, объективацию его сущностных сил.

Однако в рамках буржуазной идеологии переход к материалистическому пониманию человека невозможен. Ведь он предполагает объяснение человека из его общественного бытия, выдвижение на первый план способа производства материальных благ, раскрытие тайны эксплуатации человека человеком, а значит, обоснование всемирно-исторической миссии пролетариата, неизбежности крушения капитализма и построения коммунизма, бесклассового общества, где впервые становится возможным всестороннее развитие человека, где он впервые в полной мере осуществляет функцию субъекта собственного будущего.

Но эти задачи смогли решить К. Маркс и Ф. Энгельс, перейдя на позиции пролетариата, превратившись в его идеологов.

В. В. МУХАЧЕВ
Уральский университет

Формирование Марковского гуманизма

Прежде всего обратим внимание читателя на два факта бытия современной марксистской мысли. Факт **первый** относится к 70-м гг. XX столетия и касается обсуждения в советской литературе проблем создания «целостной теории человека», когда некоторые авторы высказали сомнения в возможности решения этой проблемы историческим материализмом¹. Тогда же, вслед высказанным сомнениям, но вопреки им, было подчеркнуто, что «теория целостности человека создается и функционирует в рамках исторического материализма, выступающего одновременно и как теория целостности общества»². Иными словами, в форме разговора о «целостной теории человека»

¹ См. об этом: *Георгиев Ю. Ф., Шаронов В. В.* Исторический материализм как теория целостности человека // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. Л., 1979. С. 23—24.

² Там же. С. 24—25.

(не оконченного и по сей день) фактически была поднята старая историко-философская проблема об отношении марксизма и гуманизма, а точнее — учения К. Маркса (ведь речь-то шла об историческом материализме) и целостного, теоретически развитого представления о человеке.

Факт второй хронологически предшествует первому, поскольку здесь речь идет об известной попытке французского марксиста Л. Альтюссера, предпринятой им в середине 60-х гг., трактовать позицию К. Маркса в отношении гуманизма как «теоретический антигуманизм» и о последующих ее оценках в марксистской литературе³.

Нетрудно видеть, что оба приведенных факта самым тесным образом связаны между собой. И это понятно, так как, с одной стороны, они порождены необходимостью «вписать» новейшие данные различных конкретных наук о человеке (биологии, психологии, генетики и т. д.) в систему марксистско-ленинского мировоззрения, а с другой — за ними стоит определенное, в каждом отдельном случае особое, понимание генезиса марксизма, отношения К. Маркса к проблеме гуманизма прежде всего. С учетом того, что разговор о создании «целостной теории человека» в марксистской литературе своего завершения еще не получил и что оценки интерпретации Л. Альтюссером проблемы «Маркс и гуманизм» не были полностью идентичными и по некоторым позициям расходились, нам представляется необходимым и поучительным обратиться еще раз к тому периоду истории марксизма, когда К. Маркс самым энергичным образом самоопределялся относительно гуманизма.

Начало этого периода мы относим к середине 1843 г., когда под влиянием фейербаховского антропологизма абстрактно-гуманистическое представление о человеке утверждается в сознании молодого К. Маркса в качестве наиболее общего и универсального теоретического принципа. Апогей увлечения К. Маркса теоретическим принципом гуманизма приходится на весну — лето 1844 г., период работы над «Экономическо-философскими рукописями». Временем окончательного расставания К. Маркса с абстрактно-теоретическим представлением о человеке является 1846 г., год написания им совместно с Ф. Энгельсом «Немецкой идеологии» — произведения, в котором предпосылками анализа становятся «действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни», то, что «можно установить чисто эмпирическим путем»⁴.

³ См., напр.: Кецап О. Гуманизм и трудности, обусловленные теоретической неоднозначностью этого понятия // *Вопр. философии*. 1970. № 5; Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1974. С. 279; Кешелева В. В. Гуманизм действительный и мнимый. М., 1973. С. 18—26; Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии. М., 1975. С. 39—40; и др.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 18.

Проблеме формирования марксизма, в том числе отношению К. Маркса к гуманизму, в коммунистической литературе уделялось много внимания⁵. Однако преждевременно считать законченным процесс изучения истории формирования марксизма. Дело в том, что не всегда исследования по истории марксизма были анализом истории мысли К. Маркса и Ф. Энгельса «с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий логики»⁶, т. е. тем, что в данном случае, как считал В. И. Ленин, нужно.

Для примера достаточно сослаться на работу К. Т. Кузнецова, в которой при изложении точки зрения молодого К. Маркса на коммунизм и гуманизм в 1844 г. в связи с анализом «Экономическо-философских рукописей», утверждается: «С установлением коммунизма наступит подлинно человеческая жизнь, истинная свобода, истинный гуманизм»⁷. Если иметь в виду, что в зрелом марксизме после написания К. Марксом в 1875 г. «Критики Готской программы» представление о будущем обществе стало ассоциироваться с понятием коммунизма, то с данным утверждением К. Т. Кузнецова следует согласиться, и оно может быть принято как изложение теории марксизма. Однако то же самое утверждение не может быть принято в качестве истины, истории науки о коммунизме, чему, собственно говоря, и посвящена работа этого автора.

Дело в том, что в 1844 г. коммунизм (причем не всякий, но только тот, который характеризовался им как «завершенный») не ассоциировался в сознании молодого К. Маркса с представлением о будущем, устроенном по-человечески, обществе. «Завершенный» коммунизм, т. е. такой, который является не всяким, но положительным отрицанием, «снятием» частной собственности и порожденного ею мира «отчужденного труда»⁸ полагался автором «Экономическо-философских рукописей 1844 года» лишь в качестве необходимой исторической ступени на пути к будущему социальному идеалу, определявшемуся как «положительный гуманизм». Все это подтверждается следующим рассуждением молодого К. Маркса: «...атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм — гуманизм, опосредствованный с самим собой

⁵ См., напр., кроме упомянутой работы Т. И. Ойзермана: *Меринг Ф. К. Маркс и Ф. Энгельс — создатели научного коммунизма*. М., 1968; *Кузнецов К. Т. Возникновение научного коммунизма*. М., 1968; *Волков Г. Н. Путь гения*. М., 1968; *Липин Н. И. Молодой Маркс*. М., 1968; *Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии*. Гл. I; и др.

⁶ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 159.

⁷ *Кузнецов К. Т.* Возникновение научного коммунизма. С. 313.

⁸ Более подробно о концепции «завершенного и незавершенного» коммунизма в «Рукописях 1844 г.» К. Маркса см.: *Мухачев В. В.* Категории «гуманизм» и «коммунизм» в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркса // *Филос. науки*. 1986. № 2.

путем снятия частной собственности»⁹. И тут же у автора «Рукописей 1844 г.» следует завершение этой мысли, та фраза, мимо которой исследователи марксизма, как правило, проходят. Вот она: «Только путем снятия этого опосредствования, — являющегося, однако, необходимой предпосылкой, — возникает положительно начинающий с самого себя, положительный гуманизм»¹⁰.

Очевидно, что утверждение К. Т. Кузнецова, будто для автора «Рукописей 1844 г.» коммунизм и есть «истинный гуманизм», ошибочно.

Итак, с чего начиналось и как развивалось отношение молодого К. Маркса к культуре гуманизма? Решение этого вопроса не может быть сколь-либо плодотворным без предварительного осознания и осмысления терминологической полисемантичности и логико-понятийной неоднозначности гуманизма в целом. Ведь проблеме «Маркс и гуманизм» никоим образом нельзя сформулировать в виде вопроса о «Марксовом гуманизме», поскольку, с одной стороны, до К. Маркса в течение нескольких столетий существовала и развивалась культура гуманизма, рожденная еще эпохой Возрождения, а с другой — гуманизм Маркса как автора, например «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» и марксистский гуманизм — явления разнопорядковые.

Обычно понятие гуманизма трактуется в двух — узком и широком — смыслах. Первый смысл, который историки общественной мысли считают точным и потому научным, связывает данное понятие с известным течением духовной жизни эпохи Возрождения, утверждавшим перед лицом «божественной» христианской морали ценность и достоинство человеческого существования. В широком смысле понятие гуманизма выражается не только термином «гуманизм», но и как равнозначным ему термином «человеколюбие». В этом случае понятие гуманизм, отмечается в литературе, «не связано ни с какой исторической конкретностью»¹¹. Основания для такого мнения существуют, и они кроются в неопределенности трактовки гуманизма в виде человеколюбия, под которое подпадают и естественные чувства людей (благодарность, сострадание и т. п.), и соответствующие этим чувствам нравственные нормы, моральные принципы и, наконец, те же «принципы человеколюбия», но уже положенные, рефлектирующим субъектом в качестве отправного пункта теоретических изысканий.

В то же время при всей неопределенности трактовки гуманизма как «человеколюбия» нельзя забывать об объективных основаниях такого его понимания. Человеколюбие, равно как и всякий гуманизм, своим основанием имеет общественную

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 637.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Немилев А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979. С. 5.

природу человека, объективно существующую связь между людьми: «...человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»¹². Объективная обусловленность гуманизма как человеколюбия подтверждается последними исследованиями морали. В частности, А. А. Гусейнов считает, что потребность людей в общественной связи, придающей самоценное значение каждой человеческой личности, объединяющей их благосклонным, доброжелательным отношением друг к другу, является «общей объективной основой морали» и одновременно — «потребностью в человечности»¹³. В этой связи мораль характеризуется А. А. Гусейновым как «гуманистическое измерение истории»¹⁴.

Трудно сказать, когда и кем впервые термин «гуманизм», введенный в лексикон для обозначения совершенно определенного, конкретно-исторического явления эпохи Возрождения, стал употребляться широко, в значении слова «човеколюбие». Но и ренессансный гуманизм, и гуманизм как человеколюбие, принадлежащий сфере нравственных отношений, имеют, следовательно, своим объективным основанием общественную связь между людьми, их общественные отношения. «Человек Петр», отнесясь к «человеку Павлу», начинает относиться к себе как к человеку, по-человечески, именно потому, что «Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»¹⁵. Все это суждение автора «Капитала», взятое целиком, выражает его же, сложившееся еще в процессе работы над «Экономическо-философскими рукописями 1844 года», убеждение в том, что «любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям»¹⁶, что «отношение человека к самому себе становится для него предметным, действительным лишь через посредство его отношения к другому человеку»¹⁷.

Наличие общего — объективного — основания всякого гуманизма не исключает бытия его конкретных исторических форм, но лишь указывает на необходимость конкретно-исторического подхода к анализу «объективного», на обусловленность «субъективного» (гуманизма) конкретно-объективным. С этих позиций надлежит подходить к вопросу «Маркс и гуманизм» — исходному для проблемы «марксизм и гуманизм», но не исчерпывающему ее.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62.

¹³ Общественное сознание и его формы. М., 1986. С. 145.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62.

¹⁶ Там же. Т. 42. С. 95.

¹⁷ Там же. С. 96.

Видимо, будет правильным считать, что гуманизм **К. Маркса** (или Марксов гуманизм) начинался в гносеологическом отношении с наипростейшей, дотеоретической формы, начинался с общечеловеческого чувства уважения и доброжелательности ко всем людям, с усвоения соответствующих этому чувству норм морали и превращению последних в собственные жизненные принципы. По крайней мере, задолго до того, как молодой К. Маркс стал в 1843—1844 гг. писать о гуманизме, употребляя сам этот термин и составлять собственное направление (понятие) о стоящем за этим термином явлении, ему уже были присущи гуманистические чувства и моральные принципы. Сочинения Маркса-гимназиста подтверждают это лучше всего. Так, в сочинении по религии «Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна» юноша Маркс использует богословский тезис о единстве христиан с образом «сына божьего» для того, чтобы защитить принцип «земной» морали, требующей обработать «сердце наше к нашим братьям»¹⁸. В выпускном сочинении «Размышления юноши при выборе профессии» семнадцатилетний Маркс уже не просто защищает, но фактически отстаивает и развивает принцип «земной» морали как свой **собственный**: «Если мы избрали профессию, в рамках которой мы больше всего можем трудиться для человечества, то мы не согнемся под ее бременем, потому что это — жертва во имя всех...»¹⁹.

Поэтому мы считаем необходимым и важным, говоря о «гуманизме Маркса», различать в нем две различные, хотя и взаимосвязанные, формы, соответствующие двум аспектам (сторонам) — чувственному и рациональному — в познании²⁰. Генетически первая форма «Марксова гуманизма» — его «моральный гуманизм», где гуманизм как человеколюбие утвердился в качестве принципа индивидуальной морали. Вторая, возникшая после увлечения антропологической философией Л. Фейербаха, форма «Марксова гуманизма» — его «теоретический гуманизм», где последний возведен в наиболее общий и исходный принцип теоретических рассуждений. Различение «морального» и «теоретического» гуманизма в сознании К. Маркса позволяет, во-первых, понять, что позиция Маркса-гуманиста, свойственная ему в 1843—1844 гг., опиралась не только на фейербахианство, но также имела своим, пусть менее сильным, источником его собственное духовное развитие, его «моральный гуманизм». Во-вторых, благодаря различению двух форм —

¹⁸ См.: Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. С. 44—45.

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 5.

²⁰ Мы разделяем точку зрения тех авторов, которые возражают против различения чувственного и рационального как двух — низшей и высшей — ступеней в познании и рассматривают их как два «момента», «аспекта» познавательной деятельности человека (См., напр.: Копнин П. В. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969. С. 177).

«моральной» и «теоретической» — в гуманизме молодого К. Маркса мы можем более точно проанализировать и оценить генезис «Марксова гуманизма» в целом, развитие его теоретической позиции в этом вопросе.

Гуманистическая мораль никогда не стесняла теоретического развития К. Маркса, наоборот, она была одним из постоянно действующих «внутренних» стимуляторов Маркса-теоретика на протяжении всей его сознательной жизни. Что же касается «теоретического гуманизма» К. Маркса, то с ним дело обстоит сложнее. Само собою понятно, что теоретическое представление о гуманизме не могло сложиться у К. Маркса в результате только саморефлексии над собственными человеколюбивыми чувствами и моральными принципами. Такое представление должно было стать неким синтезом существовавших к тому времени в общественном сознании взглядов на гуманизм, и именно это происходит в 1843—1844 гг.

Так, в майском (1843) письме к А. Руге К. Маркс пишет о чувстве человеческого достоинства, «которое вместе с греками покинуло мир, а при христианстве растворилось в обманчивом мареве царства небесного» и которое еще только предстоит пробудить в сердцах людей²¹. Несомненно, что за этим рассуждением К. Маркса стоит определенное представление о ренессансном гуманизме, гуманизме в узком значении этого понятия и термина. Однако собственное представление К. Маркса о гуманизме уже здесь шире того специального значения, в котором его используют историки эпохи Возрождения. У К. Маркса гуманизм с самого начала вырисовывается не только как нечто, имевшее место в прошлой истории, но одновременно и как актуальная задача, как то, что еще только предстоит «пробудить в сердцах людей». При этом, и это тоже естественно, первоначально представление молодого К. Маркса о гуманизме опосредуется актуальными для Германии его времени задачами буржуазно-демократического движения. В том же письме к А. Руге (май 1843) он говорит о необходимости «сделать общество союзом людей, объединенных во имя своих высших целей, сделать его демократическим государством»²².

Подобно тому, как гуманистическая мораль не стесняла позиции Маркса-теоретика, точно так же она не ограничивала его социально-политического и классового самоопределения. Даже можно утверждать, что именно «моральный гуманизм» К. Маркса помог будущему создателю науки о социализме и коммунизме не только не замкнуться групповыми интересами того социального круга, к которому принадлежала семья К. Маркса, а позже — друзья по гимназическому и университетскому образованию, но и решительно пойти навстречу всем

²¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 373.

²² Там же.

отверженным современного ему общества. Безусловно, что когда Маркс-редактор «Рейнской газеты» в статье «Дебаты закона о краже леса» пишет, что он выступает «в интересах бедной, политически и социально обездоленной массы»²³, то за такой его социально-политической позицией стоит в первую очередь его «моральный гуманизм». Теоретическая абстрактность Маркова представления об объекте его человеколюбия в тот период проявляется в рассуждении того же времени о «страдающем человечестве, которое мыслит, и мыслящем человечестве, которое подвергается угнетению»²⁴. В конечном счете, «моральный гуманизм» К. Маркса явился одной из «внутренних» причин того, что он к началу 1844 г. выступил, по словам В. И. Ленина, как «революционер... апеллирующий к *массам* и к *пролетариату*»²⁵. Не будет преувеличением сказать, что без гуманистической морали, привитой К. Марксу с юношеских лет, не могло начаться его формирование как пролетарского революционера.

И еще о «моральном гуманизме» молодого К. Маркса, точнее, об исторических особенностях ренессансного гуманистического движения в Германии, предопределивших духовное развитие будущего создателя науки о социализме и коммунизме. В исследованиях по истории немецкого гуманизма XV—XVI вв. отмечается, что в отличие от Италии гуманизм в Германии был превращен в этическую систему знаний, в результате чего это движение приобрело у немцев критическую направленность и научный характер²⁶. Позднее, уже в классический период развития немецкой философии, Кант, Фихте, Фейербах, каждый по-своему, умножали эти особенности немецкого гуманизма, превращая их в тенденции, под влиянием которых протекало духовное формирование молодого К. Маркса,

Если верно то, что без гуманистической морали не могло начаться формирование К. Маркса как революционера, как борца против угнетения и несправедливости, то не менее верно и то, что на основе только его «морального гуманизма» не мог быть создан марксизм. Задача создания научной теории «об условиях освобождения пролетариата» (Ф. Энгельс) требовала осмысления прежней, донаучной постановки и нового решения многих теоретических проблем в философии, политэкономии и социально-политической мысли. Именно на этом пути сформировался «теоретический гуманизм» молодого К. Маркса, связанный с временной зависимостью его мировоззрения от «культуры абстрактного человека», являвшего собой, говоря словами Ф. Энгельса, «ядро новой религии Фейербаха»²⁷.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 125.

²⁴ Там же. С. 378.

²⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 47—48.

²⁶ См.: Либман М. Я. Дюрер и его эпоха. М., 1972. С. 22; 23.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 299.

Известно, что обращение К. Маркса к учению Л. Фейербаха не было случайным, но явилось закономерной — переходной — ступенью в собственной идейно-теоретической эволюции. Когда во время работы редактором «Рейнской газеты» (октябрь 1842 — май 1843) у К. Маркса, прошедшего до этого школу немецкого идеализма и прочно усвоившего диалектическое учение Гегеля о развитии, гениальную догадку последнего о саморазвитии сущего, возникла необходимость высказаться по поводу «так называемых материальных интересов», он, по его собственному признанию, оказался в затруднительном положении и для обуревавших его сомнений предпринял летом 1843 г. «критический разбор гегелевской философии права»²⁸. В материалистической критике гегелевского идеализма К. Маркс не был пионером, и его обращение к Фейербаху в этой связи было совершенно неизбежным. Причем для молодого К. Маркса значение философии Фейербаха не ограничивалось критикой гегелевского идеализма; фейербахианство для него было прежде всего критикой христианской религии, идеи бога, и утверждением существенности бытия человека. Иными словами, Фейербах для К. Маркса был тем мыслителем, который в условиях санкционированного государством господства религиозного сознания в Германии XIX в. продолжал и утверждал идеалы классического гуманизма. Но поскольку критика религии ограничивалась у Фейербаха только областью сознания, постольку идее бога он мог противопоставить лишь идею человека, и поэтому его гуманизм неизбежно оставался абстрактным, оторванным от конкретности естественно-исторического развития. Все это нашло свое выражение в работах К. Маркса 1843—1844 гг.

Уже сентябрьское (1843) письмо к А. Руге свидетельствует о том, что гуманизм как человеколюбие из проблемы моральной превратился для К. Маркса в проблему теоретическую. Главные отныне для К. Маркса вопросы общественного развития, вопросы социализма и коммунизма, ставятся и решаются им здесь через призму гуманизма. Так, в этом письме коммунизм трактуется как «только особое выражение гуманистического принципа, не освободившееся еще от влияния своей противоположности — частного бытия»²⁹. Через принцип гуманизма, определяемый в качестве «бытия истинной сущности человека» и выступающий с этого времени и вплоть до работы «Святое семейство»³⁰ в системе взглядов молодого К. Маркса в виде

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 5—6.

²⁹ Там же. Т. 1. С. 379.

³⁰ Об этом Ф. Энгельс позднее писал так: «Надо было заменить культ абстрактного человека, это ядро новой религии Фейербаха, наукой о действительных людях и их историческом развитии. Это дальнейшее развитие фейербаховской точки зрения, выходящее за пределы философии Фейербаха, начато было в 1845 г. Марксом в книге «Святое семейство» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 299).

наиболее общего и универсального теоретического принципа, рассматривается и получает свое определение и социализм: «Да и социалистический принцип в целом представляет собой опять-таки только одну сторону, касающуюся *реального бытия* истинной человеческой сущности»³¹. Но свое самое полное и систематическое развитие эта мировоззренческая позиция получила в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

В исследовательской литературе справедливо отмечается, что в «Рукописях 1844 г.» К. Маркс построил «оригинальную и в определенном аспекте сходную с действительностью картину исторического развития человечества, включая перспективы его развития»³². При этом, как правило, подчеркивается эвристическая роль категории «отчужденный труд», выполняющей функцию важного логического средства, с помощью которого К. Маркс в 1844 г. описывает общий ход всемирно-исторического процесса³³. Но при всей важности категории «отчужденный труд» основным и исходным для «Рукописей 1844 г.» следует признать понятие гуманизма, по отношению к которому и отчужденный труд, и порожденный им мир частного бытия выступают как отрицание Человека, как история дегуманизации общества, а с другой — как объективная и необходимая предпосылка утверждения бытия «истинной сущности» человека, того, что К. Маркс тогда определил выражением «положительный гуманизм».

Итак, «теоретический гуманизм Маркса» — конкретное понятие, фиксирующее вполне определенную мировоззренческую позицию будущего создателя науки о социализме и коммунизме. Суть этой позиции заключается в том, что на короткое время гуманизм стал основополагающим принципом Марксова мышления: с Человека (и, следовательно, гуманизма) для автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года» начинается человеческая история, им же она и заканчивается. Иными словами, гуманизм — предпосылка и следствие такого исторического развития, которое рассматривается молодым К. Марксом, с одной стороны, как процесс дегуманизации Человека, утраты им самого себя, своей «истинной сущности», а с другой — как процесс «реинтеграции человека», как «возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему *человеческому*, т. е. *общественному бытию*»³⁴. Как оценить эту позицию, несомненно, восходившую своими корнями к философии Фейербаха?

Принятие принципа гуманизма в качестве наиболее общего, универсального, что неизбежно превращало его в теоретиче-

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1 С. 379.

³² Лапин Н. И. Молодой Маркс. С. 354.

³³ Так, Т. И. Ойзерман характеризует категорию «отчужденный труд» как центральную для «Экономическо-философских рукописей 1844 года» (См.: Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. С. 270).

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 117.

скую абстракцию, имело место для Марксова мышления двоякое значение. Связанное с этим принципом представление о человеке как «родовом существе» утверждало мысль о равенстве всех людей, независимо от их сословной и классовой принадлежности и, следовательно, находилось в оппозиции любым апологетическим теориям буржуазного развития. Именно это представление с успехом использовалось К. Марксом для критики буржуазной политэкономии. Так, соотнося представление о человеке как «родовом существе» с бытием пролетариата, К. Маркс замечает, что (буржуазная) политэкономия рассматривает пролетария «только как *рабочего*»³⁵, но «не рассматривает его в безработное для него время, не рассматривает его как человека»³⁶, предоставляя последнее уголовной полиции. Идя далее, автор «Рукописей 1844 г.» устанавливает, что одно из важнейших понятий политэкономии — «труд» — понималось буржуазными теоретиками крайне узко, не по-человечески, но «лишь в виде *деятельности для заработка*»³⁷. Разоблачая апологетический характер буржуазной политэкономии, К. Маркс соотносит понятие труда с абстракцией человека как «родового существа» и придает первому более широкий, не известный ранее экономической науке смысл. Новое, мировоззренчески более глубокое понимание труда одновременно становится в сознании молодого К. Маркса точкой зрения социализма: «Но так как для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего порождения самим собою, *процесса своего возникновения*»³⁸.

В этом случае мы видим: абстрактно-гуманистическая позиция помогла К. Марксу преодолеть узко-классовый горизонт (буржуазной) политэкономии, обратить экономическую науку лицом к пролетариату и придать ей новое направление. Одновременно (и благодаря тому же «теоретическому гуманизму») К. Маркс расширил представление о труде и пришел к пониманию последнего как важнейшего атрибута человеческого существования. В учении о Человеке по сравнению с Фейербахом это было совершенно новое слово: оно указывало на необходимость изучения человеческой истории как истории трудовой деятельности человека, причем гегелевская идея о саморазвитии сущего здесь впервые подучала материалистическое основание. И то, и другое открывало путь к материалистическому пониманию истории, но последнее могло быть достигнуто только через отказ от «теоретического гуманизма», от той мировоззренческой позиции, которая возводила идею гуманизма в

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 53.

³⁶ Там же. С. 54.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 126—127.

наиболее общий и универсальный принцип. Однако в «Рукописях 1844 г.» эта позиция оставалась преобладающей.

Универсальность принципа гуманизма и абстрактность представления о человеке как «родовом существе», подталкивая в одном отношении, через критику буржуазной политэкономии, мысль молодого К. Маркса к открытию материалистического понимания истории, в другом отношении вставляли «барьером» на пути к последнему. Задача изучения истории труда и осмысления в связи с этим всего общественного развития в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» только поставлена, но необходимые средства для ее решения еще не найдены. Открытие материалистического понимания истории и реализация этого открытия предполагали знание и изучение эмпирических фактов трудовой деятельности людей, для чего необходимо было от абстрактного представления о «человеке вообще» перейти к действительным человеческим индивидам, которых можно было бы установить, как писали авторы «Немецкой идеологии», «чисто эмпирическим путем». Без этого неизбежно возникало противоречие между исходной абстрактно-теоретической позицией и потребностью в получении конкретного, в своих истоках эмпирического, знания. Это хорошо, например, видно в представлении молодого К. Маркса о частной собственности.

Для автора «Рукописей 1844 г.» частная собственность существует прежде всего в ее исторически наиболее развитой — капиталистической — форме. Конечно, нельзя сказать, что у К. Маркса в 1844 г. не было совершенно никакого понятия о частной собственности как процессе и, следовательно, ее различных исторических формах. В то время диалектически развитый ум К. Маркса уже с самого начала предполагал рассмотрение всякого общественного явления как результата определенного развития. Не случайно «Экономическо-философские рукописи 1844 года» содержат вывод о том, что из действительного хода развития «с необходимостью вытекает победа капиталиста, т. е. развитой частной собственности, над неразвитой, половинчатой частной собственностью, т. е. над *земельным собственником*»³⁹. Здесь же мы находим немало точных характеристик отношения между капиталистом и земельным собственником. Все это так. Но одного диалектического мышления для получения истины мало, а конкретных эмпирических знаний об истории отношений собственности К. Марксу пока не хватает. Поэтому о «неразвитой, половинчатой» частной собственности у молодого К. Маркса еще нет точного и развитого представления, встречаемого нами позднее в «Немецкой идеологии». Об этом говорит не только отсутствие в «Рукописях 1844 г.» анализа докапиталистических форм частной собственности, впервые предпринятого К. Марксом в 1846 г., но и то,

³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 106.

что сама земельная собственность рассматривается по преимуществу через призму капитала, как «такой капитал, который еще обременен *местными* и политическими предрассудками», как «капитал еще *незавершенный*»⁴⁰. В этом случае происхождение уже земельной собственности, а вместе с ней частной собственности вообще, остается по ту сторону знания. Последнее, в конце концов, признает и сам К. Маркс, когда пишет: «...вопрос о происхождении частной собственности сведен нами к вопросу об отношении отчужденного труда к ходу развития человеческого»⁴¹. К этому остается добавить, что на сформулированный самим же К. Марксом вопрос «Как дошел человек до отчуждения своего труда?» «Рукописи 1844 г.» ответа не дают.

Впрочем, и категория «отчужденный труд» при всей той значительной логической нагрузке, которую она несет в рукописях молодого К. Маркса, не позволяет перейти к конкретному экономическому анализу, а остается абстрактной логической предпосылкой последнего. Мы считаем, что эта категория, являясь отрицанием «родовой жизни» человека как истинной сущности его бытия и будучи дедуцированной из представления о Человеке как родовом существе, принадлежит области этического. Поэтому-то прав И. С. Нарский, когда отмечает, что в данной работе К. Маркса «понятие отчуждения труда тесно сплетено, вплоть до неразличимости, с понятием угнетения и эксплуатации...»⁴². «Отчужденный труд» — это не синтез логического, являющийся результатом восхождения от абстрактного к конкретному в мышлении, но — синкретизм, предшествующий анализу, восхождению от конкретно-эмпирического к абстрактному. Между категорией отчужденного труда и, например, понятиями «абстрактный труд» и «конкретный труд», установленными К. Марксом в связи с анализом стоимости как политико-экономического факта, или категорией наемного труда при капитализме, стоит материалистическое понимание истории, которого у автора «Рукописей 1844 г.» еще не было.

«Экономическо-философские рукописи 1844 года» — самое развитое воплощение «теоретического гуманизма» К. Маркса. Они по своей основной методологической позиции являются прямой противоположностью мыслям К. Маркса, высказанным им много позже, уже после открытия материалистического понимания истории, о том, что исходным пунктом его исследований «является не человек, а данный общественно-экономический период»⁴³. Для того, чтобы понять, насколько точка зрения Фейербаха была существенна для автора «Рукописей 1844 г.», полезно сравнить оценки последнего представителя немецкой

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 106.

⁴¹ Там же. С. 98.

⁴² Нарский И. С. Проблемы отчуждения в трудах К. Маркса // Проблемы научного коммунизма. М., 1984. Вып. 18. С. 42.

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 386.

классической философии в «Святом семействе» и «Тезисах о Фейербахе».

В «Критике критической критики», где преодоление фейербаховского «культа абстрактного человека» только началось, К. Маркс, защищая автора «Сущности христианства» и «Философии будущего» как материалиста от идеалистических нападок младогегельянцев, пишет: «...Кто уничтожил диалектику понятий — эту войну богов, знакомую одним только философам? *Фейербах*. Кто поставил на место старой рухляди, в том числе и на место «бесконечного самосознания» — не «*значение человека*» (как будто человек имеет еще какое-то другое значение, чем то, что он человек!), а самого «*человека*»? *Фейербах* и только *Фейербах*»⁴⁴. В этой оценке К. Маркса подчеркивается только позитивная роль фейербахианства, и это не случайно, так как сама оценка продиктована взглядом на Фейербаха как «выразителя материализма, совпадающего с гуманизмом»⁴⁵. Такая оценка учения Фейербаха остается пока неполной, она, можно сказать, ограничена абстрактно-гуманистическим пониманием самого материализма, и от нее принципиально отличается оценка того же учения в знаменитых тезисах о Фейербахе, содержащих в себе, по словам того же Ф. Энгельса, «гениальный зародыш нового мировоззрения».

Шестой тезис о Фейербахе, содержащий ныне хрестоматийное положение о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений», включает в себя следующую, по отношению к первому, четвертому и пятому тезисам, итоговую оценку фейербаховского «материализма, совпадающего с гуманизмом»: «Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным: 1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство [*Gemüt*] обособленно и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида; 2) поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами»⁴⁶. Эта оценка антропологического материализма Фейербаха принципиально отличается от предыдущей, потому что за ней — пока еще в самой общей форме — стоит материализм совершенно иного порядка, противоположный «теоретическому гуманизму» автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и связанному с ним представлению о «материализме, совпадающем с гуманизмом». За этой оценкой уже просматриваются контуры исторического материализма, впервые ясно и четко очерченные в «Немецкой идеологии».

⁴⁴ Там же. Т. 2. С. 102.

⁴⁵ Там же. С. 139.

⁴⁶ Там же. Т. 3. С. 3.

Материалистическое понимание истории, открытое К. Марксом и Ф. Энгельсом, позволило перейти от «человека как абстракта», рассмотрения человеческой сущности «только как рода» к действительным человеческим индивидам, существование которых можно установить «чисто эмпирическим путем». Исторический материализм не отказался от проблемы человека и гуманизма, наоборот, если в философии Фейербаха и «теоретическом гуманизме» К. Маркса эта проблема носила внешний и потому формальный характер, так как действительные, живые индивиды оставались за ее пределами, то в Марксовом (историческом) материализме она получила новое — внутренне-содержательное и, следовательно, сущностное измерение. Без обращения познающего субъекта к живым, конкретным людям, участвующим во всемирно-историческом процессе и осуществляющим его, проблема человека снова, как это было до открытия К. Марксом и Ф. Энгельсом материалистического понимания истории, становится «войной богов, известной только одним философам», т. е. теоретической игрой в понятия.

Поэтому, здесь мы возвращаемся к первым абзацам нашей статьи, всякие попытки решения проблемы человека, гуманизма вне исторического материализма обречены на неудачу и свидетельствуют о непонимании революционной сути переворота в социальном познании, совершенного К. Марксом и Ф. Энгельсом, переворота, частью которого было принципиальное изменение мировоззренческой позиции при постановке самой этой проблемы. Иначе говоря, марксистское осмысление проблемы человека, ее различных теоретических аспектов возможно только в рамках Марксовой теории исторического материализма.

Особо следует сказать о точке зрения Л. Альтюссера в данном вопросе и оценках ее в отечественной литературе. Конечно, характеристика Л. Альтюссером методологической позиции К. Маркса после 1845 г. как «теоретического антигуманизма» и связанная с этим попытка противопоставления им марксизма как науки гуманизму как идеологии, т. е. «ложному сознанию», уязвимы и требуют критического отношения к себе. В то же время еще в 1970 г. на страницах журнала «Вопросы философии» была опубликована статья румынского марксиста Кецаца «Гуманизм и трудности, обусловленные теоретической, неоднозначностью этого понятия», в которой, между прочим, отмечалось, что для большинства марксистских авторов точка зрения Л. Альтюссера предстает «прежде всего как отрыв марксизма от его гуманистических импликаций, а не от старого традиционного и абстрактно-идеалистического гуманизма» и что «этим вторым аспектом проблемы часто пренебрегают или преуменьшают его значение»⁴⁷. В той же статье говорилось, что в понятии Л. Альтюссера «теоретический антигуманизм» под гуманизмом «имеется в виду в первую очередь старый, традиционный

⁴⁷ Вопрос философии. 1970. № 5. С. 116—117.

гуманизм, старая понятийная система домарксистских философских, социальных, этических, эстетических учений и коренная противоположность им марксизма» и что в этом строгом смысле понятие теоретического антигуманизма «совершенно законно, независимо от заключенных в нем этических ревербераций, обусловленных его общим употреблением»⁴⁸. С этими суждениями О. Кеца на наш взгляд, следует полностью согласиться и, думается, не случайно с ними впоследствии никто и никогда не полемизировал.

Нетрудно видеть, что как преуменьшение значения революционного переворота в социальном познании, совершенного К. Марксом относительно проблемы человека, ее теоретического статуса и методологии изучения, так и стремление к созданию особой «теории человека» вне исторического материализма самым непосредственным образом связаны между собою: второе вытекает из первого, и оба они являются органическими сторонами одного ограниченного представления, умаляющего и стирающего специфику отдельных этапов творческого пути К. Маркса.

А. М. ЛОБОК
Уральский политехнический институт

Методологический аспект Марковского гуманизма: от спекулятивного конструирования к научному исследованию

Марксистское учение о человеке призвано служить направляющим мировоззренческим стержнем всей социальной философии марксизма — как в теоретическом, так и в сугубо практическом ее выражении. По сути дела, вся философская проблематика марксизма нанизывается на этот своеобразный стержень: едва ли можно действительно глубоко понять «Капитал» или «Государство и революцию», если мы абстрагируемся от мировоззренческого идеала классиков, если утрачиваем «человековедческую» перспективу их творчества.

Однако следует подчеркнуть, что революционно-практическая ориентированность марксистской философии создает известные трудности в деле собственно теоретической реконструкции ее общемировоззренческих оснований. Ведь отказ от того утопического конструирования человековедческой проблематики, которое было органически присуще всей домарксовской философско-

⁴⁸ Вopr. философии. 1970. № 5. С. 115.

теоретической мысли, неизбежно вел основоположников нового учения к строго научной постановке вопроса о человеке и его сущности. А такая, научная, постановка вопроса о человеке в условиях отчужденного общества, когда время «подлинной человеческой истории» еще не началось, означала невозможность создания развернутой теоретической концепции целостного человека — того «сущностного», освободившегося от превращенных форм своего отчужденного существования человека, который соответствовал бы самому мировоззренческому идеалу марксизма. Нельзя создать развернутую теоретическую концепцию того, что лишено еще практических форм своего существования, если мы не желаем покинуть почву строгой научности. Отстаиваемый К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным строго научный подход к человеку требовал не абстрактно-теоретических рассуждений о «человеческой сущности», а тщательного исследования ситуации реального отчуждения человека от своей сущности и условий преодоления этого отчуждения. Как раз эта задача и была блестяще выполнена первоначально К. Марксом в масштабе «Капитала», а позднее В. И. Лениным в его теории социалистической революции и коммунистического строительства.

Напомним, что общемировоззренческая концепция человека складывалась у К. Маркса еще в период 1843—1844 гг., и сутью этой концепции являлась трактовка человека как универсального, всепредметного существа, которое лишь в условиях коммунистического преобразования общественных отношений получает адекватные условия для бесконечной самореализации, когда осуществляется «...полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному*, т. е. человеческому»¹. Вполне очевидно, что данная концепция становится исходным пунктом для всего последующего развития марксизма как целостного идеологического учения. Однако вполне очевидно, с другой стороны, и то, что заявленный таким образом мировоззренческий идеал не вполне соответствует критериям строгой научности: ведь с точки зрения строгой научности бессмысленно строить умозрительные философские концепции относительно какой бы то ни было «человеческой сущности», если в наличных формах своего существования человек оторван от этой своей «сущности» посредством вполне реальных социально-экономических механизмов отчуждения, как это было убедительно показано К. Марксом уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Не случайно поэтому уже в текстах «Немецкой идеологии», равно как и в непосредственно предшествовавших им «Тезисах о Фейербахе», К. Маркс отказывается от абстрактного разговора о некоей вне-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 116.

исторической «человеческой сущности» и человеческом «предназначении» в историческом процессе во имя открытого провозглашения принципа строгой научности, в соответствии с которым на место идеологического конструирования «человеческой сущности» ставится задача всестороннего и тщательного исследования практики реального человеческого существования.

Иначе говоря, в Марксовых текстах 1845 г. мы встречаемся не столько с новизной общемировоззренческой концепции человека, сколько с новизной методологического подхода к последнему. В самом деле, если мы сравниваем Марксовы тезисы о Фейербахе, написанные весной 1845 г., с непосредственно предшествовавшими им «Экономическо-философскими рукописями 1844 года», то нетрудно заметить, что для них характерно глубокое единство той общемировоззренческой установки, согласно которой «природной действительностью человека» является отнюдь не его физический организм, как это виделось в перспективе фейербаховской антропологии, а «общественная действительность природы», или «природа, какой она становится... благодаря промышленности»². И в этом смысле можно рассматривать тезисы о Фейербахе как своеобразную заключительную черту, которую подводит К. Маркс под всей своей полемикой с фейербаховской концепцией человека, осуществленной им в «Рукописях 1844 г.»: не абстракт, присущий отдельному индивиду, а совокупность всех общественных отношений³. Но вот в чем заключалась действительная новизна Марксова подхода к человеку, осуществленного им в текстах «Немецкой идеологии», так это в качестве новой методологической установки, когда «общефилософский» анализ человека сменяется здесь строго научной установкой на анализ человека в системе его конкретно-исторической практики.

Вся беда предшествовавшего К. Марксу материализма заключалась в том, что он рассматривал человеческую сущность как своеобразный предикат отдельного человеческого индивида, а не как предикат самой человеческой истории, и глубоко не случайно, что этот материализм не сумел совершить восхождение к идее социального преобразования истории как практического становления самой человеческой сущности (которая и есть в своем непосредственном бытии не что иное как исторически развернутая система общественных отношений). Потому-то и был вынужден традиционный материализм ограничиться созерцанием «отделенных» друг от друга человеческих индивидов и «гражданского общества» как их иллюзорного, формально-государственного единства. «Самое большее, к чему приходит созерцательный материализм...— это созерцание отдельных индивидов и гражданского общества»,— подчеркивает К. Маркс в те-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 124.

³ См.: Там же. С. 262.

зисах «К «Фейербаху»⁴. И наоборот, концепция человека как исторической действительности общественных отношений, предлагаемая «новым материализмом», дает совершенно новую точку отсчета для понимания человеческих перспектив, а именно точку зрения «обобществленного человечества», т. е. точку зрения коммунистического преобразования общества. «Точка зрения старого материализма есть гражданское общество, точка зрения нового материализма есть человеческое общество или общественное человечество»⁵. А это и означает качественно новую методологию философского анализа человека, связанную с переводом этого анализа с умозрительных позиций на позиции практической жизни: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»⁶. Методология философского созерцания должна быть заменена методологией революционно-практического действия.

Но чтобы методология революционного действия не обернулась методологией революционной фразы, следует «покинуть почву философии»⁷ как традиции умозрительного конструирования, «нужно «оставить философию в стороне»... нужно выпрыгнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности»⁸, ибо «философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь»⁹.

Данная методологическая программа обращения к «действительной положительной науке» взамен спекулятивного философствования и составляет основной пафос «Немецкой идеологии», в которой К. Маркс и Ф. Энгельс, сводя счеты со своей «прежней философской совестью»¹⁰, последний раз в своем творчестве отдают дань традиции «чистого философствования», чтобы впоследствии перейти к решению строгих задач революционной и научной критики. И в этом плане можно было бы утверждать, что лишь в собственно мировоззренческом отношении «Немецкая идеология» — книга итоговая и менее всего написана в жанре «философского открытия»: ведь она не столько открывает новый «мировоззренческий материк», как это было в Марксовых работах 1843—1844 гг., сколько расставляет последние акценты уже сложившегося мировоззрения и решает задачу радикального отмежевания этого мировоззрения от всех прочих философско-идеологических доктрин, которые сплетали пеструю ткань духовной жизни Германии середины XIX в. Однако что касается методологической точки зрения, то данная книга, безусловно,

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 263.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Т. 3. С. 16.

⁸ Там же. С. 225.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Т. 21. С. 370.

программная. Именно в этой связи в «Немецкой идеологии» впервые анализируется сущность феномена исторического идеализма, превращающего идеал социального движения в его демипурга, и дается развернутая характеристика принципа «материалистического понимания истории» как принципа строго научного подхода к изучению истории, в противовес философско-утопическому, т. е. «идеалистическому». Высмеивая идеологические потуги своих философствующих современников, К. Маркс и Ф. Энгельс именно здесь выходят в качественно новую предметную область теоретического анализа: отныне их теоретическими противниками и объектами критики будут не профессиональные философы и идеологи, а прежде всего профессиональные экономисты, политики и революционеры. Ибо действительное опровержение любой идеологии находится во внеидеологической сфере. Опровержение условий действительной материальной жизни людей революционно-практическими средствами — вот ключ в опровержении любых идеологических концепций, взращиваемых этими материальными условиями, — таков наиболее радикальный вывод, к которому приходят авторы «Немецкой идеологии».

Но коль скоро подобного рода теоретический поворот произведен, возникает естественный вопрос: каким образом отныне должен трансформироваться содержащийся в основаниях марксистской философской доктрины теоретический образ человека? Ведь если задачей материализма нового типа становится изучение действительных общественных отношений в их исторической динамике, то ясно, что общемировоззренческая «тема человека» должна получить в этом развернутом научном поиске какое-то специальное выражение. Ведь само собой разумеется, что оперирование категорией «отчужденный человек» для обоснования бытия человека в мире реальных общественных отношений не вполне соответствует идеалу научности, поскольку осуществляет «замер» реального человека с точки зрения некоего абстрактного идеала. Спору нет, подобного рода «замеры» действительности с точки зрения коммунистического мировоззренческого идеала, конечно же, необходимы; однако несомненно, что строго научный подход к человеку требует и такого взгляда, который бы не был опосредован каким бы то ни было мировоззренческим идеалом. Ведь говоря «отчужденный человек», мы уже устанавливаем определенную ценностную перспективу. Слов нет, такого рода перспектива нужна, в противном случае марксизм обернется плоско-эмпирическим исследованием истории позитивистского толка. Однако несомненно, что, наряду с такой, ценностной системой отсчета, научный подход к истории формирует целый ряд проблемных ситуаций, в которых требуется оперировать понятием «человек» во внемировоззренческом, так сказать, ключе.

Но как же можно зафиксировать человека в системе общественного производства, абстрагируясь от какого бы то ни было

ценностного взгляда на этого человека? По сути дела, речь идет о функциональном подходе к человеку, о рассмотрении его как функции общественного производства. В этом-то и состоит суть концепции, которая все больше и больше заявляет о своих правах в классических марксистских работах после 1845 г. Если в ранних своих работах К. Маркс и Ф. Энгельс вели речь о «человеке» как об общемировоззренческом основании коммунистического взгляда на исторический процесс, то уже после «Немецкой идеологии» все в большей степени заявляет о своих правах такой взгляд на человека, при котором последний — это прежде всего сила реального общественного производства (материального и духовного), или, говоря другими словами, «человеческий фактор» общественного производства.

Хотелось бы специально подчеркнуть, что, говоря о новом взгляде на человека, появляющемся в работах К. Маркса и Ф. Энгельса после 1845 г., мы имеем в виду отнюдь не новую мировоззренческую концепцию человека (как раз в мировоззренческом отношении мы отмечаем удивительную стабильность позиций К. Маркса и Ф. Энгельса), а своего рода новый «методологический модус» прежней концепции. И это размежевание двух существенно различных «методологических модусов» со всей отчетливостью проявляется уже в тексте «Немецкой идеологии», где К. Маркс и Ф. Энгельс подвергают самой жестокой иронии классический «философский» подход к человеку как некоему абстрактному идеалу, отрываемому от действительных условий существования реальных человеческих индивидов. «В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «Человек», и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития «Человека», причем на место существовавших до сих пор в каждую историческую эпоху индивидов подставляли этого «Человека» и изображали его движущей силой истории. Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения «Человека»; объясняется это, по существу, тем, что на место человека прошлой ступени они всегда подставляли среднего человека позднейшей ступени и надеялись прежних индивидов позднейшим сознанием. В результате такого переворачивания, заведомого абстрагирования от действительных условий и стало возможным превратить всю историю в процесс развития сознания»¹¹.

Вот эти-то спекулятивно-философские рассуждения о «человеке вообще», превращаемом идеологическим сознанием в телеологическое содержание истории, как раз и становятся основным предметом полемики, которую разворачивают в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс против Фейербаха, «святого Бруно» и «святого Макса». И вот в этом-то превращении каких-то

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 69.

конкретно-исторических идеалов в телеологическое содержание истории, а вместе с тем и в ее движущую силу, как раз и заключается суть исторического идеализма, являющегося основой того феномена, который основоположники марксизма зафиксировали при помощи понятия «немецкая идеология». Заметим, кстати, что гротескно-анекдотические формы в «Немецкой идеологии» как раз и призваны были обнажить философско-утопическое фразерство «теоретиков от Человека» путем доведения этого фразерства до абсурда. Не случайно поэтому именно Макс Штирнер, «святой Макс», оказывается в центре этого пародийного повествования (напомним, что из пятисот страниц «Немецкой идеологии» более трехсот посвящены пародии на Штирнера): анархистствующий идеализм Штирнера как нельзя лучше отвечал этой задаче, ибо в нем антиисторическая мистификация «человеческой сущности» была доведена до предела.

Но если позиция исторического идеализма, превращающего идеалы исторического развития в его движущую силу, радикально не удовлетворяет авторов «Немецкой идеологии», то в чем же заключается их собственный положительный подход к вопросу об историческом идеале, к вопросу о сущности и перспективах развития человека в процессе собственной истории? Не получается ли так, что раз точка зрения исторического идеализма становится здесь предметом самой беспощадной иронии и сокрушительной критики, то это значит, что авторы данного произведения вообще отказываются от понятия исторического идеала, а значит, и от необходимости размышлять над смыслами и перспективами существования человека в историческом процессе? Разумеется, такой подход совершенно не соответствует духу марксистского учения; плоско-эмпирическое исследование истории никогда не привлекало внимания основоположников научно-коммунистического мировоззрения. Однако радикальная новизна их позиции заключалась в том, что те идеалы и цели исторического развития, которые традиционным идеализмом возводились в своеобразную предпосылку самого исторического процесса, были осознаны К. Марксом и Ф. Энгельсом всего лишь как определенные продукты исторической деятельности конкретных людей в конкретных исторических обстоятельствах. Что же касается исторического идеализма, то он, не учитывая этого простого обстоятельства, вынужден был мистифицировать историю в качестве субъекта своего собственного развития. «В искаженно-спекулятивном представлении делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей... Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое «лицо наряду с другими лицами» (как-то: «Самосознание», «Критика», «Единственный» и т. д.). На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от

того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую»¹².

Итак, суть традиционного, идеалистического подхода к истории заключалась в том, что изучение этой истории осуществлялось как бы «с конца»: брался некий исторический идеал (естественно, являющийся продуктом своей исторической эпохи), мистифицировался в абстракцию исторического демиурга, а затем оставалось лишь всю прошедшую историю «подогнать» под этот идеал, т.е. представить ее как продукт своеобразной «эманации» этого мистифицированного идеала. И авторы «Немецкой идеологии» не только рассматривают условия этой идеалистической мистификации исторического процесса, выявляют ее причины и корни, но и формулируют важнейшую методологическую задачу «переворачивания» этого идеологического отношения с головы на ноги.

Важнейшей идеей, которую отстаивают К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» в противовес философии исторического идеализма, является та, что человеческая история развивается без каких бы то ни было идеологических предпосылок и что сами идеологические концепции (конечно же, способные оказывать свое активное влияние на ход последующей истории) должны быть поняты и изучены как продукт «действительного жизненного процесса», как совокупность «отражений и отзвуков этого жизненного процесса», как своего рода «испарения» материального жизненного процесса людей, процесса, «который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками»¹³.

Однако отсутствие идеологических предпосылок истории вовсе не означает, что, согласно материалистическому пониманию истории, у последней вообще отсутствуют какие бы то ни было предпосылки. Напротив, данное понимание истории «исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определенных условиях»¹⁴.

Иначе говоря, важнейшей предпосылкой материалистического понимания истории является человек, но взятый не как цель и смысл исторического развития, не как исторический идеал (ибо идеальное содержание человеческого бытия в мире еще только должно быть выведено из материальных условий его конкретно-исторического существования), а как эмпирически фиксируемая сила общественного производства. В этой эмпирической констатации человеческого бытия в мире общественно-исторического производства как реаль-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 45.

¹³ Там же. С. 25.

¹⁴ Там же.

ной и единственной основы каких бы то ни было рассуждений о «человеческом предназначении» и «человеческой сущности» и заключается суть того подхода к человеку, который впервые был заявлен в «Немецкой идеологии»¹⁵ и который можно было бы охарактеризовать как «факторный» подход к человеку.

«Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они *в действительности*, т.е. как они действуют, материально производят, и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях. <...> ...речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм»¹⁵.

Таким образом, если вся традиционная философия начинает с предпосылок, которые К. Маркс и Ф. Энгельс справедливо называют «идеалистическими», поскольку своим основанием они имеют некий «идеал», гипостазируемый в демиурга исторического развития и служащий в таком своем виде базисом «идеологического сознания», то новая философия решительно отказывается от каких бы то ни было априорных суждений о «сущности человека», которые предваряли бы в качестве идеологических предпосылок научное исследование условий его реального существования. Наоборот, «предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»¹⁶. «Если это развитие индивидов, происходящее в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов, а также в рамках навязанных им вследствие этого всеобщих представлений, — если это развитие рассматривать *философски*, то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т.е. можно

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 24—25.

¹⁶ Там же. С. 18.

вообразить себе нечто такое, что является издевательством над исторической наукой. После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего выражения, как подвиды Рода, как фазы развития Человека»¹⁷.

Итак, несомненно, что в рамках «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс выходят в качественно новую плоскость анализа, связанную с трактовкой человека не в «общефилософском» или «общемировоззренческом» ключе, а в ключе строго научном. Не «человеческая сущность» — абстракция некоего идеального представления о человеке, превращенная в движущую силу исторического процесса, а человеческий индивид и совокупность человеческих индивидов, рассматриваемые как фактор общественного производства и как фактор самого исторического развития, — вот что становится отныне предметом самого пристального «человековедческого» анализа в работах основоположников марксизма.

Заметим, однако, что тот общемировоззренческий взгляд на человека, который развивали К. Маркс и Ф. Энгельс в работах 1843—1844 гг., отнюдь не отбрасывается «за ненадобностью» в условиях появления новых методологических векторов. Несомненно, что разработанная основоположниками марксизма концепция коммунистически целостного человека как «идеала» исторического развития не только не исчезает из поля зрения авторов «Немецкой идеологии», но служит им безусловным мировоззренческим ориентиром в исследовании реальных исторических условий существования человеческого общества. Однако вся новизна подхода, заявленного К. Марксом и Ф. Энгельсом в 1845 г., заключалась именно в том, что сам коммунистический идеал человека рассматривается ими здесь не как абсолютно исходная точка анализа, а как в свою очередь порождение определенных исторических условий, определенного времени и определенных общественных отношений. А это во всяком случае значит, что исследование человека в качестве «эмпирического факта» реальной истории, и, следовательно, в качестве реального «фактора» этой истории, должно быть исходным для понимания самого этого идеала. Не в идеалах следует искать природу исторического процесса, а в реальном историческом взаимодействии живых человеческих индивидов следует искать природу любого — и в том числе коммунистического! — общественного идеала. И лишь тогда издемиурга исторического процесса данный идеал превратится в практический инструмент управления ходом общественного развития.

Лишь в этом, и ни в чем ином, следует видеть рациональный смысл существования коммунистической идеологии в той ее интерпретации, которая была предложена марксизмом на широком фоне самых разнообразных утопических иллюзий, которыми

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 76.

столь богата была идеологическая жизнь Германии середины прошлого века. «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов. Поэтому установление коммунизма имеет по существу экономический характер: оно — создание материальных условий этого объединения; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения. Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который исключает все то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами»¹⁸.

Говоря другими словами, если во всех донные существовавших обществах «человеческий фактор» никогда не имел характера действительной автономии и свободы по отношению к той или иной совокупности идеологических иллюзий, то коммунистическое общество, разрушая «действительный базис идеологии», как раз и призвано создать прецедент такого сосуществования индивидов, в котором было бы «исключено все то, что существует независимо от индивидов», и, следовательно, вообще отпала бы нужда говорить о какой бы то ни было человеческой сущности, находящейся за пределами реального человеческого существования. В превращении человека из функции истории в ее реальную и активно действующую силу как раз и состоит историческая миссия того коммунистического обобществления труда, о котором пишут К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии». И несомненно, что в такой постановке вопроса нет уже ни грана утопизма. Ведь сама коммунистическая идеология рассматривается К. Марксом и Ф. Энгельсом отнюдь не как предпосылка действительного движения, а как следствие определенных исторических условий, такое следствие, которое в значительной степени еще только должно возникнуть и развиваться в процессе революционного преобразования капиталистического общества. «...Как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в *революции*; следовательно, революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества»¹⁹.

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 70—71.

¹⁹ Там же. С. 70.

Методология строго научного исследования человеческого фактора общественной жизни в противовес традиционному «философствованию о человеке», столь характерному для предшественников и современников К. Маркса, становится определяющей в корпусе тех его собственно экономических работ, которые, начиная с «Нищеты философии» и кончая стройным зданием «Капитала», составили величественное исследование условий порождения, существования и гибели капиталистической общественно-экономической формации — самое грандиозное исследование общества, которое когда-либо знала человеческая мысль. Во всех своих экономических работах, написанных после «Немецкой идеологии», К. Маркс стоит на твердых позициях исследования человеческих индивидов не в абстрактно-гуманистическом ключе, т. е. с точки зрения того, какими им должно быть, а с точки зрения того, каковы они есть в процессе реального капиталистического производства.

Иначе говоря, не «человек вообще», а классовый, товарный индивид капиталистического производства, несущий на себе весь груз своей исторической ограниченности, попадает отныне в фокус Марксова исследования. Ведь «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы», — настаивает К. Маркс в «Нищете философии»²⁰, и потому было бы совершенно утопичным рассуждать о человеческой природе вообще, тогда как на самом деле она существует лишь исключительно в своих конкретно-исторических формах, каковые и подлежат строго научному исследованию. Человек — это не идеологическая абстракция, а фактор реальной истории, который и должен быть самым тщательным образом исследован в качестве такового фактора.

И в этом плане сам «Капитал», конечно же, может и должен быть понят как крупномасштабное исследование некоторого, исторически определенного человека — «товарного человека» капиталистической эпохи. Капиталистический товар, согласно К. Марксу, — это ключ к пониманию человека-филистера, который является столь же массовым продуктом капиталистического производства, каковым является и сам товар. Однако гениальный вывод К. Маркса о «двойственной природе товара» позволяет ему обнаружить и другую сторону производства человека в условиях капитализма, а именно производство пролетаризованной части человечества, способной стать решающей силой общественного преобразования. При всей сложной и неоднозначной диалектике этих двух сторон производства человека в условиях капитализма (с одной стороны — «товарный индивид», тот человек-филистер, который полностью подчиняет себя товару, а с другой — человек-пролетарий, создающий любые товары и свободный от их порабощающего подчинения; понятно,

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 162.

что в сущности речь идет об одном и том же человеке, но «расколотом» на две противостоящие друг другу функции — функции производства и потребления), сложение именно этих двух сил дает генеральный вектор человеческого развития в условиях капиталистического производства. Весь «Капитал» с этой точки зрения есть не что иное, как исследование разнообразных, нередко альтернативных возможностей, связанных с реализацией этого человеческого фактора. И красной нитью проходит сквозь все теоретические конструкции «Капитала» идея освобождения человеческого фактора общественного производства как идея освобождения человека-производителя от пут порабощающей его товарности. «Сама крупная промышленность своими катастрофами делает вопросом жизни и смерти признание перемены труда, а потому и возможно большей многосторонности рабочих, всеобщим законом общественного производства, к нормальному осуществлению которого должны быть приспособлены отношения. Она, как вопрос жизни и смерти, ставит задачу: чудовищность несчастного резервного рабочего населения, которое держится про запас для изменяющихся потребностей капитала в эксплуатации, заменить абсолютной пригодностью человека для изменяющихся потребностей в труде; частичного рабочего, простого носителя известной частичной общественной функции, заменить всесторонне развитым индивидуумом, для которого различные общественные функции суть сменяющие друг друга способы жизнедеятельности»²¹.

Таким образом, задача освобождения человеческого фактора общественного производства и превращения его в ведущую силу исторического процесса ставится и решается К. Марксом с последовательно научных позиций: не как задача «подгонки» реального человека под некий мировоззренческий идеал (скажем, идеал коммунистически развитого человечества), а как сугубо практическая задача разрушения того положения дел, когда развитие человеческой личности не имеет автономии по отношению к вещным факторам производства.

Разумеется, практическое решение этой задачи ставит перед обществом целый ряд непростых проблем: развитие реального социализма на протяжении семи десятилетий показало, что высвобождение человеческого фактора как автономной силы истории является многоуровневым и неоднолинейным процессом с возможностью появления регрессивных тенденций и новых (бюрократических) форм порабощения человеческого фактора, когда его развитие ставится в жесткую зависимость от развития организационных структур общества. Отсюда всесторонняя демократизация жизни социалистического общества как стратегический вектор политической деятельности КПСС на современном этапе становится важнейшим условием практической реализации концепции марксистского гуманизма.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 498—499.

Реальный гуманизм марксистской онтологии человеческого бытия

В основе марксистского гуманизма лежит принцип единства теории и практики, суть которого не ограничивается направленностью теории на преобразование действительности, но включает в себя прежде всего особенное построение теории. Во-первых, отправной точкой гуманистической теории является эмпирическое существование индивидов в конкретных исторических условиях. Во-вторых, гуманистическая теория ориентирована на объяснение этого существования людей. Экзистенциальный уровень анализа присутствует у К. Маркса в философских, социально-политических и экономических исследованиях и находится в центре внимания на всех этапах развития мировоззрения. В «Немецкой идеологии» — первом зрелом произведении марксизма, где изложено материалистическое понимание истории, все-таки объектом исследования является не само по себе общество как социальный организм, а общество как условие существования людей и одновременно как результат их деятельности. В этом смысле следует согласиться с Н. М. Бережным: «Социальная философия марксизма гуманистична, поскольку в ней теория общественного прогресса и проблема человека — одна наука»¹.

Наконец, в-третьих, преобразование общества рассматривается не как самоцель, а как средство развития человека, его сущностных сил и способностей.

Человек является как бы «сквозным» объектом марксистского мировоззрения: и «на входе» — при построении теории, и «на выходе» — при ее практической реализации. Отмеченная особенность марксистской теории характеризует лишь одну сторону реального гуманизма, которая не затрагивает еще в полной мере сущность самой постановки проблемы человека.

Другая сторона реального гуманизма связана с революционностью марксистской теории. Революционность, на наш взгляд, когда речь идет о теории, заключается не просто в установке на преобразование существующего, но предполагает раскрытие противоречий действительности и обоснование путей разрешения этих противоречий. Главное содержание марксистского гуманизма составляет проблема противоречия между сущностью и существованием человека, поставленная уже в ранних произведениях К. Маркса и доведенная им в зрелых работах до проблемы противоречивости самого общества. Реальный гуманизм

¹ Бережной Н. М. Марксистская концепция человека: анализ основных понятий // Вестник МГУ. Сер. 7, Философия. 1984. № 5. С. 11.

философской теории заключается в раскрытии диалектического движения общества на каждом конкретном этапе его истории к разрешению противоречий между сущностью и существованием человека, превращению человека из объекта истории в ее субъект, перехода человеческого существования из царства необходимости в царство свободы.

Диалектика сущности и существования человека раскрывает соответствие развитых на данном этапе общества человеческих сил, потребностей и способностей, получивших отражение во всей совокупной деятельности людей, действительному эмпирическому существованию отдельных индивидов. История общества предстает как непрерывное изменение соотношения между сущностью и существованием человека, то есть между богатством развития сущностных сил человеческой природы (как живых, так и опредмеченных) и конкретными формами реализации этого богатства в существовании индивидов. Теоретический и практический гуманизм должен быть связан с созданием условий для полного и адекватного развития, реализации человеческой сущности в существовании каждого индивида. Следовательно, теория гуманизма органически включает в себя две взаимосвязанные проблемы: проблему всестороннего и гармоничного развития человека и проблему становления индивида как субъекта общества.

Марксистское понимание сущности и существования человека позволило по-новому взглянуть на диалектику человеческой жизни, раскрыть ее противоречивый и сложный характер.

Для каждого индивида объективные общественные условия являются исторически предопределенными, заранее данными, и воспроизводятся в его субъективно-объективном существовании. Это воспроизводство является необходимой основой его развития.

Диалектика человеческой жизни заключается, во-первых, в присвоении своей общественной сущности, в переходе ее во внутреннюю сущность индивидов. Этот процесс присвоения «представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства», «присвоение определенной совокупности орудий производства равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов...»². Индивиды присваивают не только материальные орудия производства, но одновременно и общественные отношения, развивая при этом определенные социальные качества, потребности и т. д.

Во-вторых, присваивая, индивиды воспроизводят общественную жизнь. Воспроизводство является также основой для последующего изменения субъективно-объективного существования индивидов, а опосредованно через него и общественных объективных условий, то есть самой основы. «Само производство, рост

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 68.

населения...— пишет К. Маркс,— неизбежно расшатывает мало-помалу эти условия, разрушает их вместо того, чтобы воспроизводить и т. д.»³.

Поскольку объективные условия выступают для каждого индивида как нечто заданное, то «основа с самого начала имеет *ограниченный* характер, но с устранением этого ограничения она вызывает упадок и гибель»⁴. Способность субъективно-объективного существования людей к саморазвитию постепенно нарушает цикл воспроизводства и расшатывает основу общества. «Именно такое влияние оказывает у римлян развитие рабства, концентрация землевладения, обмен, денежные отношения, завоевания и т. д. несмотря на то, что все эти элементы до известного момента ... отчасти казались простыми злоупотреблениями, развившимися из этой основы»⁵.

Существование индивидов представляет собой деятельное отношение к условиям; условия могут не удовлетворять людей, и люди своими действиями, своей деятельностью изменяют их. Существование индивидов в силу его двойственной природы заключает в себе внутреннее противоречие субъективного и объективного существования, представляет собой диалектическое соотношение самоопределения и определения условиями, которое всегда исторически конкретно.

Объектом изучения в социальной философии К. Маркса и Ф. Энгельса является действительное исторически конкретное соотношение сущности и существования человека в условиях частной собственности и разделения труда. В данных исторически сложившихся условиях «в объяснении нуждается ... не *единство* живых и деятельных людей с природными, неорганическими условиями их обмена веществ с природой и в силу этого присвоение ими природы, а *разрыв* между этими неорганическими условиями человеческого существования и самим этим деятельным существованием, разрыв, впервые полностью разившийся лишь в форме отношения наемного труда и капитала»⁶.

В условиях частной собственности объективный способ существования оказывается чуждым, враждебным и неподвластным индивиду, а поэтому случайным для него, а сам индивид является случайным индивидом. Субъективное существование индивида и его объективное существование противостоят друг другу как враждебные. Личная жизнь индивида в качестве самого себя и его общественная жизнь в качестве производительной силы общества и члена общественного целого взаимоисключают друг друга. Субъективное существование является целью индивида, а объективное существование выступает как средство.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 474.

⁴ Там же. С. 475.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 478.

Субъективное существование для большинства индивидов сводится к физическому существованию, к воспроизводству себя как природного существа. В условиях буржуазного общества «полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления — как полное отчуждение, а ниспровержение всех определенных односторонних целей — как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели»⁷.

Логика истории такова, что развитие сущностных сил человека для большинства индивидов не происходит в форме свободной самодеятельности. Объективное существование индивида в условиях буржуазного общества превращается в средство развития капитала, и сам индивид выступает производительной силой этого капитала, поэтому производительные силы «являются для самих индивидов уже не силами индивидов, а силами частной собственности»⁸. Внутренняя сущность индивидов превращается в объективные, независимые от них силы, чуждые им. Вследствие того, что силы оторвались от индивидов, эти индивиды лишились всякого реального жизненного содержания, стали абстрактными индивидами⁹.

Условия существования (объективное существование индивида) из условий самодеятельности превращаются в условия опустошения человека. «Дело дошло теперь до того, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — что индивиды должны присвоить себе существующую совокупность производительных сил не только для того, чтобы добиться самодеятельности, но и вообще для того, чтобы обеспечить свое существование»¹⁰.

В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс критиковали феербаховское понимание соотношения сущности и существования человека. Фейербах отождествляет действительное существование индивидов с человеческой сущностью, а противоречие понимает только как положенное во времени. Существование индивида в условиях буржуазного общества и есть его человеческая сущность — таков вывод Фейербаха. «Бытие, — рассуждает он, — не есть всеобщее, отделимое от вещей понятие. Оно едино с тем, что есть... Бытие есть полагание сущности. *Какова моя сущность, таково мое бытие.* Рыба существует в воде, но от этого бытия нельзя отделить ее сущность. Уже язык отождествляет бытие и сущность. Только в человеческой жизни, *да и то лишь в ненормальных, несчастных случаях*, бытие отделяется от сущности; здесь случается, что сущность человека не обретается там, где он сам существует, но именно вследствие этого разделения он уже и в подлинном смысле своей душой не обретается там, где действительно находится его тело. Только там,

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 476.

⁸ Там же. Т. 3. С. 67.

⁹ См.: Там же.

¹⁰ Там же.

где Твое сердце, находишься Ты. Но все вещи — за исключением противоестественных случаев — охотно обретаются там, где они есть, и охотно являются тем, что они есть»¹¹. Правильно полагая, что сущность человека не существует вне бытия индивидов, Фейербах отождествляет действительное бытие индивидов с человеческой сущностью. Это происходит потому, что он рассматривает людей «не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях жизни, делающих их тем, чем они в действительности являются»¹².

По поводу этих рассуждений Л. Фейербаха Ф. Энгельс замечает: «Превосходная апология существующего. За исключением противоестественных случаев, немногих ненормальных случаев, Ты охотно становишься на седьмом году жизни привратником в угольной шахте, по четырнадцать часов проводишь один во мраке, и раз таково Твое бытие, то такова же и Твоя сущность... Такова уж Твоя «сущность», что Ты должен быть подчинен какой-либо отрасли труда...»¹³.

Гуманистическое, революционное звучание марксистская концепция человека приобретает благодаря выявлению антагонизма между сущностью и существованием человека в обществе, основанном на частной собственности, и указанию путей изменения существующего положения.

Изменение условий существования — дело самих индивидов, причем многих индивидов одновременно (класса), а не отдельных людей. Борьба индивидов за условия человеческого существования должна стать всеобщим способом существования класса, последнее же есть исторический процесс.

На ступени универсального развития производительных сил и универсального общения индивидов создаются объективные предпосылки, чтобы подчинить контролю людей условия их собственного существования. К. Маркс писал: «Та степень и та универсальность развития потенций, при которых становится возможной эта индивидуальность, имеют своей предпосылкой как раз производство на основе меновых стоимостей, которые вместе со всеобщим отчуждением индивида от себя и от других впервые создают также всеобщность и всесторонность его отношений и способностей»¹⁴.

До тех пор, пока индивиды не могут подчинить себе свои общественные связи, они остаются объектами общественной истории. Превращение индивида в субъект общества совершается лишь посредством подлинной коллективности — свободного объединения свободных людей. Новая коллективность «представляет собой такое объединение индивидов ... которое ставит под их контроль условия свободного развития и движения индиви-

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 344.

¹² Там же. Т. 3. С. 44.

¹³ Там же. Т. 42. С. 344.

¹⁴ Там же. Т. 46, ч. 1. С. 105.

дов»¹⁵. Условия существования, подвластные коллективному контролю индивидов, превращаются в условия их свободной самостоятельности, условия развития их индивидуальности, а сами индивиды — в целостных индивидов. Целостный индивид — это индивид, человеческая сущность которого развивается безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу, воспроизводится не в какой-либо одной определенности, а всесторонне, целостно. «Человек,— писал К. Маркс,— присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек»¹⁶. Целостность развития индивидов обеспечивает только коммунизм, создающий такой базис, «который исключает все то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами»¹⁷.

Социалистическая революция открывает новый этап в развитии общества, начиная с которого коллективность революционных пролетариев ставит «под свой контроль как условия своего существования, так и условия существования всех членов общества...»¹⁸. Отличительной особенностью социализма является целенаправленное и планомерное созидание условий существования людей, осуществление все более полного контроля за всеми сторонами общественной жизни, постепенное преодоление стихийности, независимости условий от индивидов. Сказать, что при социализме люди уже создали условия для человеческой жизни и живут уже человеческой жизнью, преждевременно. К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что «...вообще нельзя освободить людей, пока они не будут в состоянии полностью в качественном и количественном отношении обеспечить себе пищу и питье, жилище и одежду. «Освобождение» есть историческое дело, а не дело мысли, и к нему приведут исторические отношения, состояние промышленности, торговли, земледелия, общения...»¹⁹ Но при социализме существование людей происходит при условиях, более достойных его человеческой природы.

С уничтожением частной собственности и эксплуатации человека человеком меняется сущность общества и для каждого индивида создаются экономические и политические условия для более полного и свободного проявления своей человеческой сущности.

Основными преимуществами социалистического общества являются общенародная собственность на средства производства, идейно-политическое единство народа, планомерное развитие экономики, демократическая сущность организации обществен-

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 76.

¹⁶ Там же. Т. 42. С. 120.

¹⁷ Там же. Т. 3. С. 71.

¹⁸ Там же. С. 76.

¹⁹ Там же. Т. 42. С. 349.

ной жизни и, наконец, гуманистическая социальная политика, гарантирующая реализацию прав человека и направленная на постоянное улучшение условий его жизни.

Принципы организации социалистического общества делают возможным коллективный контроль индивидов над условиями своего существования, уничтожают разрыв между индивидами и условиями их существования. Сущность социализма исключает антагонизм классов, отчуждение людей от средств производства, от природы, друг от друга, исчезает чуждость, враждебность общественного уклада существованию индивидов, развитию их человеческой сущности. Социализм уничтожает и антагонизм между сущностью и существованием человека.

Вместе с тем историческая задача социализма — преодоление отстраненности индивидов от условий их существования. Отстраненность заключается в том, что индивиды, располагая гарантиями, возможностями и правами, не используют их полностью, не реализуют их в своем существовании. Например, общенародная собственность предполагает участие всех трудящихся в сохранении, развитии и управлении общественной собственностью. Но в действительности интересы развития общественной собственности и интересы отдельных коллективов, отдельных индивидов не стыкуются, оказываются различными, а порой и противоположными. Необходимо придать общественной собственности такие формы, при которых индивид на деле чувствовал бы себя субъектом общественной собственности, ее хозяином. Эта же особенность существования индивидов наблюдается в области политических отношений. Общенародное государство предполагает участие каждого индивида в управлении общественной жизнью, но бюрократизм, формализм, администрирование, нарушения коллегиальности препятствуют инициативам индивидов.

Сложившаяся историческая ситуация отстраненности индивидов от условий их существования порождает дисгармонию сущности и существования индивидов при социализме. Задачи данного исторического момента в развитии советского общества заключаются в том, чтобы сблизить индивидов с условиями их существования, сделать условия существования более подвластными деятельности индивидов, последнее означает — превратить каждого индивида в субъект общества. Такую цель и преследует политика КПСС, направленная на активизацию человеческого фактора.

Усиление роли человеческого фактора в развитии общества, с одной стороны, решает гуманистическую задачу развития человеческой сущности, социальных сил, способностей индивидов. С другой стороны, активизация человеческого фактора ускоряет процесс создания условий для человеческого существования индивидов. Не только общество формирует индивидов, но и индивиды создают своей деятельностью общество. Это положение

марксистской теории в условиях социализма получает особое звучание. Как подчеркивал В. И. Ленин, социализм — это живое творчество масс. До тех пор, пока сохраняется отстраненность индивидов от условий существования, невозможно и дальнейшее прогрессивное развитие социализма как общественного строя.

«Понятие «человеческий фактор» — специфическое обозначение функционирования человека в системе социальных, экономических, производственных, научно-технических, организационно-управленческих и прочих отношений; всего того, что относится к нему как субъекту деятельности в разных сферах общественной жизни»²⁰. Понятие «человеческий фактор» связано с пониманием самого человека, с теми его чертами, особенностями, которые превращают его в фактор общества. Во-первых, речь идет о человеке как целостном существе, рассматриваемом во всей полноте его человеческой природы. Во-вторых, человек понимается во всей полноте и во всем объеме своего существования. Он является не только субъектом труда, производительной силой общества, но и субъектом всех других видов деятельности. В-третьих, индивид рассматривается с точки зрения его общественного назначения, его общественной роли, следовательно, с точки зрения реализации им своей человеческой сущности. В данном случае поднимается глубокая социально-философская проблема превращения индивида из объекта в субъект общественной жизни. Поэтому понятие «человеческий фактор» включает в себя субъективные особенности индивида, его социальную активность, предприимчивость, заинтересованность, целеустремленность, всесторонность интересов и потребностей, целостность и т. д.

В свете отмеченных выше особенностей активизацию человеческого фактора не следует понимать односторонне и сводить только к активизации духовных, моральных возможностей человека: сознательности, организованности, честности и т. д. Это, конечно, важная сторона существования людей. Индивид в силу своего двойственного характера существования (субъективно-объективного) участвует в производительных силах и производственных отношениях также и субъективно. Но не следует упускать из виду, что субъективное существование индивида определяется объективным способом его существования, то есть условиями существования. Забывать это — значит вставать на позиции идеализма и просветительства.

Идейно-политическое воспитание должно сочетаться с практической перестройкой общественной жизни. Отстраненность индивида от условий существования при социализме имеет объективные причины, связанные с негативными процессами в развитии общества, с определенной исторической формой социализма. Важное направление активизации человеческого фактора

²⁰ Коммунист. 1986. № 7. С. 58.

связано с изменением объективных условий существования индивидов, которые бы привели к изменению объективного способа существования индивидов.

Современные условия развития социализма не позволяют уничтожить разделение труда, исключить ручной, монотонный труд, сделать труд каждого индивида творческим, свободным развитием сил человека, обеспечить эффективное удовлетворение материальных потребностей людей. Решение таких задач связано с развитием экономической основы общества — развитием производительных сил. Изменение содержания труда, превращение его в творческий труд представляет собой историческую задачу. Изменение объективных условий должно происходить по пути полного развития преимуществ социализма. Сущностные характеристики социализма, принципы организации социалистического строя необходимо реализовать на уровне эмпирического существования людей.

Социализм как никакой другой общественный строй силен своей демократической сущностью. «Социализм,— подчеркивал В. И. Ленин,— не создается по указам сверху. Его духу чужд казенно-бюрократический автоматизм; социализм живой, творческий, есть создание самих народных масс»²¹. Реализация демократической сущности социализма в существовании индивидов — основной путь изменения объективного существования индивидов, путь превращения их в действительных субъектов общества. Демократизация общественной жизни позволит уже сегодня внести в любую деятельность (производственную, культурную, политическую и т. д.) элементы социального творчества, следовательно, удовлетворит главную социальную потребность человека — потребность в творчестве.

Углубление демократизма социалистического строя — основной курс КПСС, взятый на XXVII съезде, а затем на XIX Всесоюзной конференции КПСС, позволит преодолеть разобщенность индивидов и условий их существования, сделает действительными все преимущества социализма и ускорит развитие общества.

Демократизация производства должна привести в действие все рычаги, превращающие индивидов в субъектов производственных отношений, тесно увязывая личные интересы индивидов с общественными интересами. Основными механизмами этого процесса являются введение самофинансирования, самоокупаемости, самоуправления, которые сделают трудовой коллектив подлинным субъектом производства и общественной собственности; максимальное использование материальной заинтересованности и социальной справедливости в распределительных отношениях согласно социалистическому принципу «от каждого по способностям — каждому по труду»; освобождение аппарата

²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 57.

управления производством от методов администрирования, бюрократизма, многозвенности, развитие коллегиальности, выборности.

Преобразование производственных отношений, превратившихся в тормоз научно-технического прогресса, должно оказать непосредственное влияние на индивида как производительную силу общества, на более полное раскрытие его человеческой сущности. Труд, общественная форма которого позволяет развивать инициативу, творчество, в свою очередь формирует новое отношение к труду. Труд уже является не только средством к существованию, но и одновременно превращается в цель существования.

В условиях капиталистического общества активизация индивида как субъекта трудовой деятельности совершается не путем превращения его в субъекта производственных отношений (последнее при капитализме невозможно), а путем создания различных искусственных механизмов (например, теория «человеческих отношений»), имитирующих превращение индивидов в субъекты производственных отношений.

Вопросы, связанные с активизацией человеческого фактора, выходят за рамки сферы производства. Нельзя создать из индивида субъекта производственных отношений, не формируя его одновременно как субъекта всех других общественных отношений. Социализм, будучи гуманистическим общественным строем, должен стремиться к всестороннему развитию человека. Человек при социализме впервые становится хозяином не только на производстве, но и в обществе в целом.

Демократизация должна распространяться на все стороны и сферы общественной жизни: политику, культуру, науку, образование и т. д. Основным содержанием демократизации в этих областях общественной жизни должны быть социалистическое самоуправление, гласность, учет общественного мнения, расширение прав общественных организаций, демократизация избирательной системы, основанные на таких ленинских принципах управления, как коллегиальность, выборность, отчетность, сменяемость. Углубление демократизации изменит объективное существование индивидов во всех сферах общественной жизни и ускорит революционную перестройку общества.

Жизнь человека проходит не только в сфере производства, но и во внепроизводственной сфере, где он восстанавливает и развивает свои физические и духовные, чувственные и интеллектуальные силы. Неудовлетворенность целого ряда жизненных потребностей людей непосредственно влияет на их субъективное существование и препятствует развитию индивидов в субъектов общества. Изменение социальной сферы должно происходить в направлении улучшения условий жизни во внепроизводственной сфере (быта, досуга), развития сферы услуг, сокращения доли рабочего времени во внепроизводственной

жизни людей, улучшения снабжения продовольственными и промышленными товарами. Трудности в снабжении различными товарами, слабое развитие сферы услуг, бытовая неустроенность людей приводят в массе своей к увеличению рабочего времени. «Сбережение рабочего времени,— писал К. Маркс,— равносильно увеличению свободного времени, т. е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила обратно воздействует на производительную силу труда»²².

Лишь освободившись от необходимости создания условий для своего собственного индивидуального существования, индивид может превратиться в субъекта общества.

Существующая в условиях социалистического общества дисгармония между сущностью и существованием человека, вызванная отстраненностью индивидов от условий их существования, преодолима лишь посредством активизации человеческого фактора, превращения индивидов в субъектов истории общества. Полное и всестороннее развитие субъектной сущности индивидов неотделимо от всестороннего и полного развития их условий существования. Реальный гуманизм марксистско-ленинской философии заключается в направленности на изменение общественных условий для более полного и всестороннего развития человеческой сущности в существовании каждого человеческого индивида.

А. М. ИЗРАИЛЕВСКИЙ
Сибирский технологический институт

И теоретизм, и гуманизм

(к вопросу о гуманистическом содержании социально-философской концепции марксизма)

По вопросу о соотношении процессов теоретизации и гуманизации социального познания в отечественной литературе нет единодушия. Ряд исследователей достаточно активно настаивает на всеобъемлющей гуманизации социально-философской концепции марксизма, требуя в этой связи серьезной модификации ее концептуальной и структурной основы. Так, по мнению М. К. Мамардашвили, поскольку именно онтологическая модель теории задает тип (идеал) ее рациональности, не-декартова, «неклассическая» рациональность призвана «выявить импликации сознательных процессов»¹, радикально расширяя старую, «классиче-

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 2. С. 221.

¹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 4.

скую» рациональность, интегрировав в нее регион «психосознания»². Автор подчеркивает фундаментальную научную значимость изучения того, что происходит «внутри индивидуального переживания»³, т.е. фиксируемого феноменологически непредметного (субъективно-экзистенциального) «слоя» мыслительного содержания. Тем самым феномен сознания тематизируется как онтологический феномен.

По мнению Е. К. Быстрицкого, индивидуальное понимание — это некая «сращенность с бытием человека»⁴, задаваемая «онтологическим, а не гносеологическим определением субъекта»⁵. Г. И. Цинцадзе усматривает специфику герменевтики в качестве универсального метода социально-философского познания в том, что она гарантирует «постижение предмета в его качественной определенности, в нём самом и исходя из него же самого»⁶. Как подчеркивает автор, «ячейкой социальности является взаимоотношение между Я и ТЫ»⁷, образующее «единично-личностные, душевно-духовные системы»⁸. С точки зрения О. И. Джоиева, фундаментальной человеческой потребностью является «потребность в смысле жизни»⁹, а «духовное, очевидно, имеет определяющее значение для культуры»¹⁰. Жестко разграничивает материальные потребности и «развитие в человеке его чисто человеческого качества свободы, способности свободного творчества» и другой автор — Н. З. Чавчавадзе¹¹. По мнению А. Т. Бочоришвили, «человека от животного отличает именно наличие у него теоретического интереса», тогда как «человеческая жизнь есть жизнь в философии, философская жизнь»¹². В хайдеггеровском ключе А. В. Ахутин утверждает, что онтологическое основание онтического в бытии человека суть «пространство возможности быть в возможном небытии», за горизонтом которого — «паскалевский ужас и удивление»¹³.

В этой связи возникает вопрос: оправдано ли теоретически и мировоззренчески под предлогом гуманизации социально-

² Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 5.

³ Там же. С. 16.

⁴ Быстрицкий Е. К. Научное познание и проблема понимания. Киев, 1986. С. 127.

⁵ Там же. С. 126.

⁶ Цинцадзе Г. И. Метод понимания в философии и проблема личности: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Тбилиси, 1975. С. 6.

⁷ Там же. С. 3.

⁸ Там же. С. 59.

⁹ Джоиев О. И. Проблема культуры в марксистской философии // Культура в свете философии. Тбилиси, 1979. С. 25.

¹⁰ Там же. С. 27.

¹¹ Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности // Культура в свете философии. С. 86.

¹² Бочоришвили А. Т. Философия, психология, эстетика. Тбилиси, 1979. С. 27.

¹³ Ахутин А. В. Познание и экзистенция // Проблемы гуманитарного познания. Новосибирск, 1986. С. 259, 273.

философской концепции марксизма столь существенно деформировать ее концептуальную основу, ставить под сомнение системно-детерминистскую, материалистическую концепцию человеческой сущности, сформулированную в шестом тезисе К. Маркса о Л. Фейербахе? На наш взгляд, на этот вопрос следует дать однозначный отрицательный ответ.

Действительно, что можно получить, кроме возрождения неокантианского дуализма ценности и факта, из весьма произвольного деления категориальной структуры мышления на (1) одномерно каузальные «объективно-вещные понятия» для описания «просто предметов» и (2) столь же одномерно акаузальные (телеологические) «субъективные категории» для «описания предметов, обладающих ценностью»? ¹⁴ При всей важности понимания императивного модуса существования нравственного сознания что, кроме модифицированного варианта кантовского внеисторического этического ригоризма, можем мы получить из тезиса о том, что суперструктура определенной культуры — не совокупность исторически конкретных материальных общественных отношений, а «безусловные ценности — цели, стоящие перед человеком как категорические требования и являющиеся мерилom всех других ценностей»? ¹⁵ Отдавая должное важной роли ценностно-мотивационных структур в человеческом поведении, что, кроме нового («аксиологического») варианта идеализма, мы можем получить из жесткой дихотомии (1) «естественно-технически-научного мышления», сводящего поступки людей «к детерминации механически-каузального типа» ¹⁶, и (2) «специфически гуманитарного подхода», имеющего чисто ценностно-нормативную категориальную структуру?

Примечательно отношение исследуемого подхода к проблематике теоретизации социального познания. Отношение это в целом негативное. В осторожной форме оно формулируется Е. К. Быстрицким, по мнению которого «вне зависимости от идеологических соображений использование в процессе познания исключительно всеобщего и логически необходимого содержания теоретических конструкций, в какой бы разработанной форме оно уже не имелось в наличном знании, не позволяет учесть роль человеческих знаний, которые присущи любому виду и результату деятельности субъекта истории» ¹⁷. Автор, безусловно, прав, обращая внимание на принципиальную желательность «заземления» высоких абстракций социальных теорий; все дело, однако, в том, что подобный гуманитарный аналог Рамсей-элиминации теоретических терминов из науки полностью осуществить невозможно в силу идеализированной природы этих теоретиче-

¹⁴ См.: Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. С. 36, 37.

¹⁵ Там же. С. 63. См. также: Какабадзе З. М. Культура и цивилизация // Культура в свете философии. С. 212—214, 217, 222.

¹⁶ Какабадзе З. М. Культура и цивилизация. С. 208—209.

¹⁷ Быстрицкий Е. К. Научное познание и проблема понимания. С. 23.

ских абстракций. Стремление во что бы то ни стало эмпирически проинтерпретировать всю теоретическую ткань социальной науки (или, что еще сложнее, придать ее элементам некие недвусмысленные «личностные значения»), если ему действительно серьезно следовать в жизни, а не просто его декларировать, неминуемо приведет к элиминации не просто высшего слоя науки — ее теории; оно приведет к элиминации науки как таковой.

Более умеренную позицию Е. К. Быстрицкого радикализирует О. И. Джиоев, по мнению которого «установление ценностей не может быть результатом теоретического познания, теоретической деятельности»¹⁸. Более того: «Разум, наука должны установить для себя границы, они должны определить, где кончается сфера познания и начинается сфера чувств и ценностей»¹⁹.

«Парадигмальный» пример реализации эпистемологических установок анализируемого подхода мы находим в уже названной работе М. К. Мамардашвили. Автор ставит конкретный вопрос: адекватна ли традиционная марксистская классовая модель развития феодального общества? Не совсем, отвечает М. К. Мамардашвили. «Ведь агенты и люди феодальных обществ не сообщали нам ничего о классах. Значит, классы мы видим в феодальном обществе помимо и независимо от внутреннего, т. е. того, как жили и осмысливали себя, ориентировались и действовали люди феодального общества. Всякая такая абстракция должна оставлять в рамках неотделимости реализации действий системы от того сознания, которое участвует в реализации действий или свойств системы. Ясно, что перед историком, конечно, стоит задача реконструкции реальных исторических сил, а их нет без смыслов, которые существовали в сознании носителей этих исторических сил; сражаются не классы, а люди в классовых битвах, потому что классы, как известно, сражаться не могут, это — абстракции, и мы лишь онтологизируем их снова в действительности, из которой мы правильно или неправильно их отвлели. Но не реконструировав уровень континуальных внутренних целостностей сращений предметов и смыслов, вообще ни о чем говорить здесь нельзя»²⁰. Возможна ли в таком случае аутентичная реконструкция исторических событий? Да, по мнению автора, но крайне схематичная, поскольку принципиально недостижима рекурсивная воспроизводимость любого социального процесса. Впрочем, некоторые значимые результаты можно получить феноменологически, «подвесив» естественную установку нашего «объективирующего» мышления, этого пленника абсолютистских трансцендентальных иллюзий эпохи Про-

¹⁸ Джиоев О. И. Структура духовной культуры // Культура в свете философии. С. 137.

¹⁹ Там же. С. 149.

²⁰ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 49—50.

свещения, претендующего на монопольное владение всемогущими абстракциями, в некой единой абсолютной системе отсчета. «Только тогда, преодолев фетишистскую схематику обыденного сознания и его социально-научных гипостазированных дериватов, мы выйдем на глубинный феноменологический уровень «бытия-сознания» исторических агентов»²¹.

Внимание М. К. Мамардашвили к духовным аспектам деятельности исторических субъектов вполне правомерно и находится в русле новаторских идей школы советской историографии, внесшей значительный вклад в исследование социально-психологических и идеологических «срезов» исторических процессов (работы Б. Ф. Поршнева, А. Я. Гуревича и др.). Однако выводы автора далеко не бесспорны. По нашему мнению, позиция М. К. Мамардашвили несвободна (1) от онтологического и методологического индивидуализма; (2) гипертрофирования роли духовных структур в общественной жизни; (3) недооценки эвристической значимости абстракции в социальном познании; (4) преувеличения дескриптивной («феноменологической») в ущерб экспликативной функции социальной теории; (5) отчетливых элементов социокультурного релятивизма.

Более перспективной, интересной в свете исследуемой проблематики является, на наш взгляд, другая, по-видимому, доминирующая в работах советских и зарубежных философов-марксистов позиция, связывающая вопросы гуманизации социальной науки с общим контекстом теоретизации марксистского общезнания. Нам кажется справедливым утверждение о том, что «законы и закономерности, необходимые для научного понимания и объяснения социальных явлений, могут быть раскрыты лишь на уровне теоретического анализа, имеющего предметом своего исследования общество в целом»²².

История развития марксистского социально-философского учения убедительно свидетельствует, что «как это ни парадоксально, чем более глубокие пласты предмета своей науки вскрывает обществовед, чем фундаментальнее и «имманентнее», ближе к средоточию той или иной науки ее внутренние, категориальные основы, до которых он добирается, тем выше общезначимость его труда, его общепрактическая, общекультурная отдача»²³. В условиях НТР пресловутый метод проб и ошибок в управлении социальными процессами и его теоретический коррелят — социально-научный эмпиризм — становится не только недопустимо дорогостоящим, но и просто иррациональным предприятием²⁴.

²¹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 50.

²² Советская социология. М., 1982. Т. 1. С. 71.

²³ Категории исторического материализма и их методологическая функция. Киев, 1986. С. 17.

²⁴ См.: Певзнер Я. Радикальная экономическая реформа и вопросы политической экономики // Коммунист. 1987. № 11. С. 56.

За традиционными (и часто, увы, вполне обоснованными) жалобами на отставание теории от практики порой просматривается обратный процесс, логически увязанный со схоластизацией теории, — деинтеллектуализация самой социальной практики. Как отмечает болгарский философ И. Ирибаджак, «довольно широко распространились различные формы отрыва практики от теории — в постановке конкретных задач и целей, необоснованных, неосвященных и непонятных в научно-теоретическом плане»²⁵. Самодовлеющая эмпирическая ориентация социального исследования, сколь бы настоятельно и, по видимости, основательно она ни аргументировалась практическими, гуманитарными и прочими соображениями, принципиально не может дать значимых результатов просто в силу того, что в современном мире — мире глубоко взаимосвязанных социальных процессов — не-системная, не-комплексная социальная политика действенной быть не может. Во второй половине XX в. **корреляция серьезной социальной теории и продуманной социальной политики становится категорическим императивом**. Такая постановка вопроса однозначно задает **теоретико-центрированную стратегию** развития социально-научного знания, в соответствии с которой «правильнее было бы вести борьбу против эмпиризма в социологии не путем «привнесения» теории в процесс эмпирического социологического исследования, а путем «привнесения» эмпирического социологического исследования в процесс построения социологической теории»²⁶.

В ракурсе интересующей нас гуманизации социального познания эта проблема поворачивается следующей стороной: чем более глубоко и комплексно (т. е. теоретично) вскрывается обществоведом сущность того или иного аспекта общественной жизни, тем последовательнее и целеустремленнее сможет он выявить не только конъюнктурные, но и долгосрочные сдвиги в жизнедеятельности конкретных людей — творцов истории. Иными словами, тем реалистичнее можно будет претендовать на реализацию «положительного гуманизма» марксизма и в теории, и на практике²⁷.

Наука, как и литература, немислима без освежающей лирики — интеллектуальных прорывов в неведомое, закрытое плотным занавесом старой парадигмы-пространство реальной жизни, сферу новых смыслов и духовных миров. К социальной науке это относится прежде всего. Но подобно тому, как в эпически мудрых творениях искусства «дышат почва и судьба» (Б. Пастернак), так и в величественных полотнах теоретиков-обществоведов прослушивается пульс целых исторических эпох. Сова Минервы вылетает в полночь.

²⁵ Ирибаджак И. Актуальные проблемы марксистско-ленинской теории социализма // Коммунист. 1987. № 9. С. 86.

²⁶ Логика социологического исследования. М., 1987. С. 165.

²⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 116.

Этими соображениями обусловлено также наше более чем сдержанное отношение к проекту построения марксистской философской антропологии, явно стимулированному благородным стремлением гуманизировать социальное познание. Из наиболее серьезных попыток воплотить этот проект в действительность отчетливо явствует, что конструируемая «региональная» философская дисциплина обретает недвусмысленно трансцендентально-эйдетические черты, логично теряя реальные связи с исторически конкретным социальным бытием людей²⁸. Вызывает сомнение предлагаемое А. Т. Бочоришвили концептуальное расчленение сущности человека на (1) некую качественную определенность («что» предмета) и (2) сущность-причину, сущность-начало («почему» предмета). Из дихотомии автора следует, что общественные отношения — это «не внутренняя суть человека»²⁹. «Изменение природы человека в истории предполагает существование этой природы, а не отрицает ее,— считает А. Т. Бочоришвили,— ибо только существующее подвержено изменению; несуществующее не может изменяться»³⁰. В результате теоретического обособления фиксируемой эйдетической интуицией абстрактной природы человека от исторически конкретной системы общественных отношений, фиксируемой эмпирически, в которой эта «природа» реализована, воспроизводится старая схема социально-философского дуализма. На наш взгляд, этого дуализма не удастся избежать ни одной версии философской антропологии из-за лежащей в их основе и восходящей к Аристотелю метафизической интерпретации взаимосвязи сущности и существования явления.

Анализ общественных отношений в качестве определяющих конститuent человеческой сущности представляет собой то «жесткое» ядро исследовательской программы марксистской социальной философии, отказ от которого означает и пересмотр программы в целом. «...Сущность «особой личности» составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее *социальное качество*», — указывал К. Маркс³¹. Отрыв гуманистических лозунгов от изучения исторически конкретной системы общественных отношений, подчеркивал В. И. Ленин, неминуемо ведет к субъективизму³². На наш взгляд, прав Ю. В. Перов, который отмечает «негативные методологические следствия ... противопоставления человека как объекта социальной детерминации и как субъекта деятельности. Если рассматривать общественные отношения, объективные условия только как нечто внешнее по отношению к субъекту, то в этом случае сам субъект и его деятельность неизбежно должны трак-

²⁸ См.: Бочоришвили А. Т. Философия, психология, эстетика. С. 134—160.

²⁹ См.: Там же. С. 158.

³⁰ Там же. С. 160.

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 242.

³² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 198.

товаться психологически или абстрактно-антропологически»³³. Методологический прорыв к теоретическому гуманизму можно обеспечить лишь тогда, когда «в центр изысканий будет действительно поставлен человек в реальной системе его общественных связей и отношений»³⁴.

Если целью является развитие действительной, а не просто декларативной, гуманистической марксистской социально-философской теории, отвечающей требованиям нынешнего этапа перестройки советского общества, то путь к ней — в тщательном, скрупулезном системном анализе фундаментальных допущений и структурных элементов социального познания, прежде всего — его исходных онтологических постулатов. Неоценимую помощь оказывает здесь дальнейшее творческое осмысление теоретического наследия классиков марксизма-ленинизма — работа, самые интересные главы которой, судя по всему, еще впереди. Так, например, лишь в последние годы предметом пристального исследовательского интереса стали не только собственно политико-экономические и логико-методологические, но и социально-философские аспекты «Капитала» Маркса и подготовительных рукописей к нему. Первые серьезные работы по этой тематике уже дали многообещающие теоретические результаты, в частности предложенную венгерским марксистом А. Аггом пятиуровневую модель сущности человека³⁵. Ситуация не может быть верно понята и без учета того обстоятельства, что наиболее значимые попытки выхода из кризиса буржуазной социально-философской мысли связаны именно с ассимиляцией отдельных сторон Марксова теоретического наследия³⁶. Отдавать в этом кардинальном вопросе философии стратегическую инициативу нашим западным оппонентам было бы уж совсем недальновидно и непростительно.

«Учение Маркса всеильно, потому что оно верно. Оно полно и стройно, давая людям цельное мирозерцание, непримиримое ни с каким суеверием, ни с какой реакцией, ни с какой защитой буржуазного гнета»³⁷. Социально-философская концепция марксизма есть боевая научная теория революционного преобразования мира. Она гуманна постольку, поскольку открывает перед человечеством и каждым конкретным человеком научно обоснованные **реальные перспективы** качественного улучшения условий

³³ Перов Ю. В. Вопросы методологии исследования социального субъекта в свете теоретического наследия «Капитала» К. Маркса // Дialeктика объективного и субъективного в историческом процессе и социальном познании. Л., 1986. С. 129.

³⁴ Яковлев А. Достижение качественно нового состояния советского общества и общественные науки // Коммунист. 1987. № 8. С. 15.

³⁵ См.: Агг А. Мир человека как субъекта производства. М., 1984. С. 18—19.

³⁶ См.: Gould C. Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality. Cambridge (Mass.). 1978.

³⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 43.

жизни, безграничные возможности исторического творчества. Иными словами, она гуманна постольку, поскольку теоретична научна. В свою очередь она научна постольку, поскольку, развивая гуманистический потенциал предшествующей европейской демократической общественно-политической мысли, преодолевает буржуазные фетишистский презентизм и консервативный ностальгический романтизм на путях теоретически обоснованного предвидения будущего человечества, поднимаясь до высот понимания глубинных тенденций всемирно-исторического развития.

Таким образом, теоретизм и гуманизм марксизма образуют синкретическое единство, в котором обе стороны рефлексивно предполагают друг друга как свое метатеоретическое основание. Это синкретическое единство — один из фундаментальных «нёрвов» социокультурного базиса марксистской социальной философии — диалектически-противоречивым соотношением своих сторон раскрывает неисчерпаемый творческий потенциал для развития, духовного обогащения марксистской теории. Марксизм — это одновременно и **теоретический гуманизм**, и **гуманный теоретизм**. Диалектика теоретической глубины и открытого заботам и надеждам конкретных людей социального оптимизма марксистского учения превращает его в духовную квинтэссенцию нашей эпохи.

И. И. СУББОТИН

Уральский электромеханический институт
инженеров железнодорожного транспорта

Гуманизм радикальной критики против исторического позитивизма

История занимает в сегодняшней жизни советского общества одно из главных мест среди тем, порождающих, возрождающих, испытывающих, оттачивающих гуманность нашего разума, наших чувств.

В многоголосом потоке материалов последнего времени, посвященных истории Родины, все увереннее заявляют о себе и публикации, в центре внимания которых не фактология, не конкретные события и действия, а позиции, с которых происходит познание истории, познавательные схемы, вооружающие или обезоруживающие индивидуума или народ в стремлении через понимание своей истории стать человеком, человеческим миром¹.

¹ Кроме статьи *Н. Андреевой* «Не могу поступаться принципами» (см., напр.: Уральский рабочий. 1988. 25 марта) и отповеди ей в редакционной статье «Правды» (1988. 6 апреля) укажем также серию публикаций «Прав-

Поднимаются вопросы: как возможна история? Есть ли в ней место альтернативе? Каково соотношение человеческой деятельности и объективных законов? Как совершается переход от фактов к систематике? Должен ли историк очищать познание своего предмета от эмоций?.. Вопросы, которые относятся уже к ведению философии истории, для последней, прямо скажем, хрестоматийные, но становящиеся на наших глазах (первые за долгие годы) «мирскими», предметом общественно-публицистики. В том же ряду находится, занимая не последнее место, и вопрос о роли критики в познании истории. Освобождение истории нашей страны из зоны, недоступной для критики, — одно из главных завоеваний перестройки. Но как понимать содержание и назначение такой критики, каковы ее пределы, гуманистические качества?

Ответы, конечно, находим очень разные, но известное их подмножество легко объединяется вокруг «заповедей»: «Не подвергай историю чрезмерному испытанию критического разума!» Иногда эта заповедь отливается в саркастическую фразу: «Сейчас легко быть умным» или «Сейчас легко критиковать». Более приподнятая, но менее внятная формула «История у нас одна» по большей части расшифровывается так: историю не выбирают, в ней все должно быть дорого человеку, и разумное, и неразумное (в оригиналах, конечно, иначе: героическое и трагическое). «Видеть историю в целом, а не обособленные факты, не одни только ошибки» — это уже, так сказать, академическая модификация все того же категорического императива «Не подвергай критике!», поскольку последней сразу устанавливается место, на котором она только и может находиться: критиковать, конечно же, можно и даже обязательно нужно, но!.. так, чтобы не поколебать заранее установленной целой картины истории.

Какие размышления стоят за этими предписаниями? В общем-то немудреные. Чтобы шагнуть в будущее, человек (молодое поколение прежде всего) должен иметь в прошлом основание, опору. И вот поэтому с критикой надо обращаться так, чтобы не нарушить опоры. Пределы критики должен устанавливать уже существующий порядок вещей, его авторитеты, непреложные ценности, принятые принципы. Иначе — угроза экстремизма, нигилизма и политической всеядности. Короче, чтобы была опора, нужны авторитеты, а критика, отвечая перед историческим движением, должна быть, как любят сейчас выражаться, **взвешенной**; побросав на чашу исторической объективности гири деформаций, ошибок, преступлений и пороков, она не может позволить себе увлечься да такой степени, чтобы оказалась поколебленной чаша, где лежит опора настоящего и будущего.

ды» в июне — июле 1988 г. (см. статьи: *П. Кузнецова* 25 июня; *Л. Леоновой* 19 июля, *Ю. Афанасьева* и редакционный комментарий к этой статье 26 июля; *И. Дедкова* и *О. Лациса* 31 июля).

Что говорить, если бы в подобного рода рассуждениях не было своей логики, то на них не стоило бы и останавливаться. Но логика, несомненно, есть. Вопрос только в том, какое отношение имеет она к марксистско-ленинской логике исторического познания. Вопрос совсем не праздный, поскольку приведенные размышления освящаются именем марксистско-ленинской методологии.

Как вопиюще это не соответствует действительным взглядам на историю К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, выдающихся продолжателей их теории, можно установить, обратившись ко многим их трудам, но сейчас хотелось бы остановиться лишь на одной работе молодого К. Маркса — «Философский манифест исторической школы права» (надо заметить, что нашему времени наиболее созвучны не только работы последних лет жизни В. И. Ленина, но и раннего К. Маркса).

Главный герой «Философского манифеста...» — Гуго. И вот что пишет К. Маркс о его исторических воззрениях: «Гуго *ложно толкует* своего учителя *Канта*, полагая, что так как мы не можем познать *истину*, то логически мы должны *не-истинное*, раз оно *существует*, признать за *нечто достоверное*»². Вспомним в связи с этим ходячую схему: всей правды о том, что происходило «тогда» (в прошлом Советского государства) мы никогда не узнаем, но неоспорим тот факт, что наша страна существует как держава, с которой вынуждены считаться во всем мире; из этого факта и надо исходить. Получается прямо по Гуго: исходить надо не из истины (естественно, докапываясь до нее, расследуя ее, проверяя и перепроверя факты), а из существования.

К. Маркс, отметив, что для Гуго не разум — мерило позитивного (т. е. существующего, результата), а позитивное — мерило разума, обрушивается филиппикой, где, кстати говоря, гнев, негодование (а это — эмоции, призывы воздержаться от которых раздаются сегодня так часто) соединены с точностью выверенных формулировок: «Гуго поэтому *развенчивает* все, что свято для справедливого, нравственного, политического человека, но он разбивает эти святыни только для того, чтобы воздать им почести, подобающие *историческим реликвиям*, он порочит их в *глазах разума*, чтобы затем возвеличить их в *глазах истории* и одновременно с этим возвеличить *взгляды исторической школы*»³. Совпадение познавательных позиций Гуго и наших сторонников «взвешенной критики» просто поразительное. Воспроизведем еще одну из весьма распространенных среди последних схему: если и было что негодное в истории нашего общества, так в том виноваты мы все. А как же иначе, — продолжают наши невольные последователи Гуго, — где же вы, все видящие и все понимающие нынче, где ж вы, чистые и святые критики, были рань-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 86.

³ Там же. С. 86—87.

ше? А тут ведь и были, вместе со всеми! — следует ответ. И в том, что случилось при деформациях в 30—40-е, начале 50-х годов, а затем в застойный период, — во всем этом есть, так сказать, частица труда всех, кто жил и работал в те годы. Поэтому критиковать и деформации, и застой, отделяя себя от того и другого, не особенно к лицу тем, кто стремление к такому отделению все же проявляет.

После того, как «чистые» приравнены к «нечистым», следует второй ход «взвешивающих», «не желающих поступаться принципами» и т. п. Ход такой: не надо стыдиться сделанного, совершенного; да, было в нем и плохое (ошибки), но было и хорошее (сущностное), и это хорошее и плохое — наша история, которую мы должны чтить, чтить как историю.

В этой схеме все по Гуго: опорочить, чтобы воздать почести в качестве исторической реликвии, а заодно представить свою точку зрения в качестве исторической (последнее, как-никак, у нас ценится).

«Аргументация Гуго, — продолжает К. Маркс, — как и его принцип, позитивна, т. е. некритична. Она не знает никаких различий. Все, что существует, признается им в качестве авторитета, а всякий авторитет берется им как основание»⁴. К. Маркс выявляет здесь знакомую цепочку: критика (а точнее, ее отрицание позитивизмом) — авторитет — основание. Кстати, чтение первоисточников бывает полезно и для разрушения всякого рода бездумно принятых идеологических клише типа: «критика должна быть позитивной». «Позитивна, т. е. некритична», — так у К. Маркса. Можно, конечно, возразить, что это придирка к языку, и придирка несостоятельная: в одном случае, дескать, «позитивное» используется в повседневном смысле, а К. Марксом — в философском. Но как ни говори, философски или популярно, цель критики, по К. Марксу, одна — истина, правда; а все остальное — и авторитет, и позитивное, и основание (веры, будущего и т. д.) — это уж как решит истина. Не нравится? Хочется сделать первичным авторитет, позитивное, «грамм веры», по выражению одного советского писателя, а правду вторичным? Что ж, запретить этого нельзя. Но только не надо связывать подобного рода желание с методологией марксизма или ценностями социализма, по крайней мере научного.

Исторический позитивизм — и в исполнении Гуго, и наш современный — продукт разложения старого естественного порядка, стремившегося закрепить себя в качестве вечного и единственно возможного, присваивая до поры до времени признаки предельной степени естественного — сверхъестественного. Исторический позитивизм возникает на развалинах культов, мифов и догм. Он стремится сохранить старый порядок если не в сверхъестественном, то хотя бы в естественном ранге. Истори-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 87.

ческий позитивизм — это идеологическая форма старого мира, перемещенная в условия обновления мира, остаток старого мышления в новом. Роль исторического позитивизма — в продолжении жизни отжившего при помощи насаждения вульгарных представлений о неразрывной связи прошлого с настоящим и будущим. Исторический позитивизм не принимает или зло отрицает ту истину, бесспорную для всякого гуманистически ориентированного учения, что новый мир, с которым человек связывает свои лучшие надежды, оправдан только в том случае, если он развивает основы человеческой жизни: свободный, творческий труд, социальную справедливость, благосостояние, человеколюбие, «уровень счастья», как было сказано в одном из выступлений на XIX Всесоюзной партконференции. Для позитивистов же важен обезчеловеченный факт связи старого с новым, а точнее — присутствия старого в новом.

И здесь открывается характерная черта всего идейного склада исторического позитивизма. К. Маркс определяет ее, имея в виду Гуго, как «фривольность прожигателей жизни». Честно говоря, у наших сторонников позитивистского историзма эта черта с первого взгляда в глаза не бросается и вроде бы даже вовсе отсутствует. Их скорее можно упрекнуть в догматической строгости, даже суровости, может быть даже в идейном пуританстве, но чтобы в фривольности... Однако это только с первого взгляда. Действительно, что имеет ценность для историзма, оставившего за пределами своих интересов живого человека и его правду, требующего во имя специфически истолкованной объективности устранить из истории «абстрактное морализаторство» (читай «мораль»), заклиняющего «быть выше», «встать над», «не поддаваться эмоциям»? Исторический позитив! Результат, измеряемый производством на душу, но не производством души; результат «грубо-осязаемый» в прямом смысле этого слова, т. е. такой абстрактный, без учета предпосылок и последствий, результат, который груб (и это не худшее, что о нем можно сказать) по отношению к человеку; результат, который перевешивает человеческий дух. «Мы вновь встречаем... всю фривольность прожигателей жизни, пошлый скептицизм, наглый по отношению к идеям и в высшей степени покорный по отношению ко всему грубо-осязаемому, тот скептицизм, который начинает чувствовать себя премудрым лишь тогда, когда он умертвил *дух* позитивного, — и все это для того, чтобы овладеть, в виде остатка, чисто позитивным и наслаждаться своим благополучием в этом *животном* состоянии»⁵. В отношении нашего отечественного типа фривольного прожигателя нелишне заметить, что он вовсе не всегда живет в роскоши, добытой на нетрудовые доходы, более распространен как раз убогий и бедный вариант «наслаждения». Быть фривольным прожигателем — это

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 88.

не значит быть богатым или бедным в самом тривиальном значении этих слов. И отнюдь не так называемая (т. е. опять-таки тривиально или должно понятая) «идейность» выступает антиподом и антагонистом для нашего фривольного прожигателя; идейная бездуховность в нашей жизни не такое уж фантастическое образование. «Освобождение» истории общества от критики, не ограниченной ничем, кроме стремления к истине, укрепляющей человека, от нравственных оценок, духовного богатства, смысла жизни каждого индивида — вот что такое прожигание жизни, причем прожигание именно фривольное.

Но эта черта исторического позитивизма, как уже сказано, глубинная, и внешне она выглядит вполне пристойно. Так обстоит дело сейчас, так было и полтора столетия назад: «Время и культура, правда, окутали мистической дымкой *фимиама ко-рявое родословное дерево* исторической школы; его украсила фантастической резьбой *романтика*, ему привила свои черты *спекулятивная философия*; многочисленные *ученые плоды* были сбиты с этого дерева, высушены и с большой пышностью сложены в обширной кладовой немецкой учености. Но в сущности немного требуется *критики*, чтобы за благоухающими современными фразами распознать грязные, старые фантазии нашего просветителя *ancien régime* (старого порядка. — *Ред.*), а за высокопарной елейностью — его блудливую пошлость»⁶. Не про нас, конечно, писано, а читается как самая современная отечественная публицистика, причиной чему та самая высокая методологическая культура, к овладению которой сегодня призывают и ревнители того историзма, чьи принципы указанная культура и была задумана искоренять.

Фривольный историзм может проявить себя и в виде безудержного скептицизма с его полным развенчиванием старых святынь и утверждением в качестве единственно позитивного, единственно существующего продуктов гниения старого мира, а в качестве единственной исторической перспективы — гибели мира. Если «взвешенный» романтически-академический исторический позитивизм объявляет позитивное мерилом разумного, то для скептической его разновидности позитивное — мерило неразумного. И в том, и в другом случае центром мироздания оказывается позитивное, но скептик — разочарованно или нагло — отказывается видеть в истории вообще что-либо разумное. И при всей огромной разнице между наглостью и разочарованием и тот, и другой опять-таки фривольно прожигают жизнь, поскольку вообще отрицают разум, идеалы, нравственность, возможность осмысленного человеческого действия в истории. Если «романтика» и «высушенные плоды» были уделом прежде всего официальной идеологии эпохи застоя, а наглый скептицизм характеризовал в основном повседневный быт исторических пошля-

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 91—92.

ков, то страдательный позитивизм реализовал себя в сфере беллетристики, достигая здесь подчас художественных высот⁷.

Что же противопоставляет идеологии старого порядка К. Маркс, и что мы, учитывая опыт истории познания, должны противопоставить нашим сторонникам «бережного» отношения к сталинизму, проросшему застою и предкризисным состоянием?

Радикальную критику. «Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек»⁸. Быть гуманистом, возвысить «человеческий фактор», признать приоритет общечеловеческих ценностей или самооценку человеческой (именно человеческой) жизни, — сказать можно по-разному, — значит быть последовательным в утверждении человеческих ценностей, а значит, и последовательным в критическом их разборе.

Не подорвет ли такая критика веру в социализм? В социализм научный не только не подорвет, но и восстановит ее. Религиозная же вера в социализм, основанная на мифах, конечно, пострадает, и чем сильнее, тем лучше для научного социализма. Всякая критика, как считал К. Маркс, начинает свою работу с критики религии. Революционные изменения, разворачивающиеся в нашем обществе, подтверждают это. То, что задача отрицания мифов **старого порядка** остается в повестке дня, лишний раз подтверждает, что эти изменения находятся в самом своем начале. Затем неизбежно встанут следующие задачи: «Ближайшая *задача философии*, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии* — в *критику права*, *критика теологии* — в *критику политики*»⁹. Наметки первых таких шагов «по земле», перестройки права, политической системы выработаны XIX Всесоюзной партконференцией и зафиксированы в ее резолюциях. Но уверенно двигаться по этому пути можно, только решительно «оторвавшись от неба», решительно разоблачив старые мифы, пускай и рядящиеся в одежды историзма.

⁷ Оценка его противоречивой роли в идейной жизни советского общества в 70-е гг. требует особого рассмотрения.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

⁹ Там же. С. 415.

Н. А. БАЛАБАН
Ивановский университет

Гуманистическая традиция философии как концепции воспитания

Марксистско-ленинская философия как форма общественного сознания полифункциональна: различными авторами выделяются методологическая, мировоззренческая, отражательно-информационная, аксиологическая, воспитательная и ряд других функций. Если же систематизировать указанные функции, исходя из субстанциональной определенности философии, то необходимо признать, что специфика философской формы сознания состоит в формировании вполне определенного отношения человека к миру, стратегической ориентации его в действительных связях. Таким образом, можно говорить о мировоззренческой функции как об основной, системообразующей функции марксистско-ленинской философии¹. В свою очередь гуманизм марксизма-ленинизма выступает как одно из важнейших проявлений его мировоззренческой функции, а взаимодействие социальной практики и философии на современном этапе развития общества делает положение гуманистической функции центральным в системе функций марксистско-ленинской философии.

В то же время следует признать, что гуманистическая функция — это наименее изученная функция марксизма-ленинизма в целом и философии как его составной части. «Разумеется, это не означает, что внутри самой философской традиции проблематика человека сегодня разрабатывается менее интенсивно, чем вчера. Отнюдь нет. Но делается это менее эффективно, чем в прошлом...»² Главной причиной такой неэффективности И. Т. Фролов считает разорванность разных сфер познания в результате длительного господства сциентистски-позитивистских методов познания, спекулирующих на все возрастающем авторитете научно-технической революции. На наш взгляд, сциентистская ориентация в ее противоположности гуманистической

¹ Мы исходим из определения мировоззрения как системы взглядов человека (личности, социальной группы, класса, общества в целом) на мир и свое место в мире, которая выражает потребности и интересы человека, определяет смысл его существования, ориентирует, направляет и организует его деятельность (См.: Мировоззренческая система марксизма-ленинизма: вопросы формирования и функционирования. Свердловск, 1987. С. 116).

² Фролов И. Т. Перспективы человека. М., 1983. С. 18.

имеет более глубокие социальные и мировоззренческие основания, которые связаны прежде всего с противоречивой сущностью современного социального развития и формированием «замалчивающего» эту противоречивую суть мировоззрения, названного В. И. Лениным «логикой международного мещанства»³.

Гуманистическая функция марксистско-ленинской философии имеет свою предысторию: «...проблема человека всегда находилась в центре философского осмысления мира, при этом классическая философия, начиная с древнегреческой, не только фиксировала тот образ человека, который создавала та или иная эпоха, но и вырабатывала некоторый идеал, «идею» человека будущего»⁴. Следует, очевидно, проследить различные аспекты этой предыстории для более глубокого ее осмысления. В качестве основных этапов в истории гуманизма могут быть выделены: стихийный и наивно-утопический гуманизм (мировоззрение «традиционного общества») ⁵; осознанный гуманизм, носящий абстрактный характер (мировоззрение эпохи Возрождения и раннего капитализма); теоретически-действенный гуманизм (марксистско-ленинское мировоззрение).

Гуманистическая, человекотворческая функция философии и мировоззрения в целом реализуется прежде всего в системе «воспроизводства» и «самовоспроизводства» человека и общества, которое и есть «сам человек в его общественных отношениях»⁶. Важнейшей системой «воспроизводства» человека и общества является система воспитания. Следовательно, для того, чтобы проследить историю формирования гуманистической функции марксистско-ленинской философии, мы должны в первую очередь обратиться к истории воспитательно-теоретической деятельности. Характеризуя воспитательную деятельность, следует различать нормы воспитательной технологии (некоторые этические правила воспитывающего воздействия) и нормы воспитательной аксиологии — отношение воспитателя: а) к своей деятельности; б) объекту своей деятельности; в) другим воспитателям, коллективам воспитателей и воспитательным учреждениям; г) обществу и общности в целом⁷. Гуманистическая функция является базовой, на наш взгляд, как для «технологии» воспитания, разрабатывая ее теорию, так и для аксиологии, «сплавляя» воспитательные ценности с общезначимым норма-

³ См.: Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980. С. 17, 18, 19.

⁴ Фролов И. Т. Перспективы человека. С. 18.

⁵ Маркс считал, что традиционными являются все докапиталистические формы производства и социальности. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25, ч. 2, С. 356—357. Уточнения по линии общественно-формационной принадлежности позволяют, на наш взгляд, пользоваться терминами «традиционное» и «современное общество» во вспомогательных аналитических целях.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 2. С. 222.

⁷ См.: Зотов Н. Д. Личность как субъект нравственной активности: природа и становление. Томск, 1984.

тивным миром индивида, системой ценностных ориентаций как источником должностования.

Определяя термин «воспитание», следует, с точки зрения исследователей, соотнести его с терминами «социализация» и «формирование»⁸. Отвлекаясь от дискуссионных моментов такого соотнесения, примем за исходную точку зрения Е. Д. Клементьева, который полагает, что водораздел между анализируемыми понятиями проходит не по сечению «часть — целое», а по направлению рассмотрения процессов становления и развития человека в обществе⁹. Понятие «формирование» раскрывает отношение «общество — человек» в виде механизмов «социальной детерминации», воспроизводства системой общественных отношений своего агента, проводника, исполнителя. Здесь достигается понимание типологических черт личности, с одной стороны, материальных и духовных предпосылок, условий, их детерминирующих, — с другой. Понятие «социализация» фиксирует то же отношение, но как бы в обратном порядке («человек — общество») под углом зрения освоения индивидом социальных «обстоятельств» (опыта, знаний, ценностей, традиций и т. д.), то есть под углом зрения собственной активности формирующейся личности. Воспитание же отражает отношение «человек — человек», снимая и конкретизируя в контексте многообразия взаимодействий индивидов то содержание, которое фиксируется понятиями «формирование» и «социализация». Гуманистическая функция марксистско-ленинской философии пронизывает собой все три формы деятельности (формирование, социализацию и воспитание), но поскольку мы рассматриваем ее историко-философский аспект, то нас должна интересовать прежде всего теория воспитания в ее становлении и развитии, так как объектом рассмотрения домарксистских мыслителей выступало по преимуществу отношение «человек — человек»; выделение и рассмотрение отношений «общество — человек» и «человек — общество» стали возможны лишь с появлением материалистического понимания истории, то есть с возникновением философии марксизма.

Принципиально важным для определения понятия «воспитание» оказывается также тот факт, что воспитательная деятельность не является биологически (генетически) заданной активностью, направленной на воспроизводство индивида. Хотя удельный вес постнатально приобретенных способов поведения у животных довольно велик в общем фонде регуляторов механизмов

⁸ См.: Человек и общество. Вып. 9: Проблемы социализации индивида. Л., 1977; Философский энциклопедический словарь. М., 1983; Резвицкий И. И. Личность. Индивидуальность. Общество: Проблема индивидуализации и ее социально-философский смысл. М., 1984; Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1984; Пригожин А. Н. Организации: системы и люди. М., 1983; и др.

⁹ См.: Проблемы коммунистического воспитания и развития личности на современном этапе: Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. 1985. № 5. С. 76—77.

поведения и, по свидетельствам современной этологии, обучение со стороны старшего поколения играет большую, чем это предполагалось ранее, роль в трансляции приспособительного опыта, тем не менее поведенческая программа даже у высоко-развитых животных в целом жестко детерминирована суммой автоматизмов. «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью», — писал К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». — Оно не отличается себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности»¹⁰.

Таким образом, воспитание есть в основе своей всеобщий способ культурно-исторического становления и развития личности, реализуемый разветвленным спектром процессов жизнедеятельности. Это деятельность по усвоению и развитию культурных (объективированно-вещественных, ритуально-обрядовых, знаково-символических) форм, социальное поведение, без которого не могут существовать социумы с присущими только им способами накопления и воспроизводства социокультурного опыта от поколения к поколению.

Традиционно в советской философской литературе гуманистическая функция марксистско-ленинского мировоззрения рассматривается как ведущая свое начало от гуманизма Возрождения¹¹, однако если рассматривать гуманистическую функцию мировоззрения как реализующуюся в практике воспитательной деятельности, то идеи гуманизма можно вычлениить на гораздо более ранних этапах развития человечества, еще до появления самой философии, в мифологических мировоззренческих формах: «...воспитывающие воздействия на молодые поколения стали сознательно и целенаправленно применяться уже на первых этапах антропогенеза»¹². Воспитание в этот период непосредственно «вплетено» в совместную деятельность людей, целью которой является удовлетворение материальных потребностей, поэтому оно может быть названо условно «естественным». «Естественность» воспитания в это время означала: (1) одинаковые цели и средства воспитательной деятельности для *всех* членов ранних исторических общественных образований; (2) упрощен-

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42: С. 93.

¹¹ См., напр.: Попов С. И. Социализм и гуманизм. М., 1974; Ковалев С. М. Реальный гуманизм и его противники. М., 1974; Прохорова М. А. Гуманизм культуры развитого социалистического общества // Философия и культура. М., 1983; Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии: (История и современность). М., 1975; и др.

¹² Хофман Ф. Мудрость воспитания. Педагогика. Педагогика: Очерки развития педагогической теории. М., 1979. С. 19.

ный воспитательный идеал, заключающийся в подготовке лишь к повседневной жизни; (3) безукоснительное следование авторитарному примеру родителей и вообще всех старших; (4) образно-символическую, синкретическую форму передачи опыта от поколения к поколению: люди первобытного общества еще не делают самих себя и свои отношения предметом специального анализа; (5) подражательность как средство воспитания, а не словесное объяснение интеллектуально воспринимаемой информации; (6) мягкое снисходительное отношение к тем, кто наследовал традицию и тем самым обеспечивал будущее, и чрезвычайно жесткое отношение к тем, кто традицию тем или иным образом нарушал.

Простота и «естественность» процесса воспитания в ранних общественных системах не должны ни идеализироваться (как это было, например, у Руссо)¹³, ни абсолютно отрицаться, так как именно здесь закладывались основания для будущих ценностных предпочтений и ориентаций. Воспитание в этот период можно считать «бессознательно» гуманистическим, но лишь по форме (мягкость, использование силы примера, образность и подражательность), в то время как по содержанию конечной целью воспитания являлось «сохранение традиции во всех нормах поведения, и притом в той именно форме, в какой они возникли»¹⁴.

В нормативно-ценностной регуляции воспитательной деятельности не оставалось места для идеи самоценности личности воспитанника, идеал заключался в готовности к исполнению предназначенных извне ролей и воли субъекта воспитания, которым являлось все общество и семья как его основное проявление, воспитание, кроме того, имело довольно строгие возрастные пределы.

Таким образом, в воспитательной деятельности в условиях первобытного общества наметился сущностный разрыв между формой и содержанием воспитания, и складывающиеся в новых социальных условиях рабовладельческого общества формы воспитательной деятельности выступают как попытки преодоления этого разрыва, теоретически осуществляемые в направлении дальнейшей индивидуализации **формы** воспитательной деятельности.

Попытки преодоления разрыва между формой и содержанием воспитательного процесса в условиях Древней Греции пошли по пути дальнейшей индивидуализации формы на качественно новом, теоретико-логическом уровне, в то время как собственно содержание воспитательного процесса продолжало

¹³ «Как ни импозантно выглядят в наших глазах люди этой эпохи,— писал Ф. Энгельс,— они не отличимы друг от друга, они не оторвались еще, по выражению Маркса, от пуповины первобытной общинности» (См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 99).

¹⁴ Хофман Ф. Мудрость воспитания. Педагогика. Педагогика. С. 26.

ориентироваться на авторитет традиции, поэтому противоречие не преодолевается, а углубляется, развивается. Определяя «элементы греческого духа», Гегель писал: «Греция есть субстанция, которая в то же время индивидуальна ... исходным пунктом развития образованности являются самостоятельные индивидуальности,— такое состояние, при котором последние предоставлены самим себе, не соединены с самого начала в патриархальный естественный союз, а лишь объединены в иной сфере — общностью закона и духовных нравов»¹⁵. Античная философия, являясь отражением жизни человека под углом зрения интересов определенных социальных групп, прежде всего господствующего класса, предлагает как индивидуалистические варианты поведения, так и призывает к исполнению долга перед государством вплоть до абсолютного подчинения личности авторитарному государству в аристократической республике Платона. В учениях материалистов диалектика индивидуализма и долга перед обществом проявляется в решении проблемы свободы и необходимости, в учении о высшем благе и цели жизни¹⁶. В решении вопроса о природе человека в античности наблюдается полное единодушие материалистических школ: человек — часть природы, он подчинен естественным законам, именно ими определяется его поведение. Такая трактовка природы человека создавала для материалистов определенную трудность в вопросе о свободе выбора как необходимом условии поведения человека тогда, когда они стояли на точке зрения абсолютного детерминизма (Демокрит); здесь «преодоление» индивидуализма оказывалось внешним: утверждалось определенное различие естественных законов, где все строго детерминировано, и законов, установленных людьми, где остается место для свободы выбора. Более последовательно решают вопрос Эпикур и Лукреций. Между учениями Эпикура и Демокрита о бытии есть фундаментальное отличие, на которое впервые указал К. Маркс в своей докторской диссертации: самопроизвольное отклонение атомов — то, что в онтологии Эпикура служит обоснованием случайности в природе, а в этике — причиной свободы воли. «Одни события происходят по необходимости, другие — по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит

¹⁵ Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 213. (Подчеркнуто мною. — Н. Б.)

¹⁶ В буржуазной истории философии считается, вслед за Гегелем, что проблема человека в его отношениях с другим человеком ведет свое начало от Сократа, однако исследования советских историков философии показывают, что начало этой проблематики можно обнаружить уже в ионийской философии, а у Демокрита она приобретает разрывный и обоснованный характер. См.: Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966; Лосев А. Ф., История античной эстетики. М., 1963. Т. 1: Ранняя классика; Иванов В. Г. История этики древнего мира. Л., 1980; и др. Ф. Х. Кессиди пишет, что «Гесиод первым в истории европейской мысли в мифопоэтической форме осознал драматический контраст между злключениями жизни и возвышенными стремлениями души». См.: Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 20.

ответственности, а случай непостоянен ... но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему»¹⁷.

Высшим благом для человека материалисты признавали созерцательную деятельность в соединении с дружбой, обуславливающей спокойно-безмятежное состояние духа. Характерно, что в данном плане взгляды философов материалистического и идеалистического направлений значительно сближаются, различаясь лишь деталями и обоснованием (так, стоики считали, что созерцательная деятельность должна сочетаться с неукоснительным шествием по пути добродетели, а Платон утверждал недостижимость высшего блага до тех пор, пока душа соединена с телом). До некоторой степени такое совпадение взглядов связано с тем, что философский гуманизм вытекает из общечеловеческих критериев и ценностей, проникающих в самые разные слои населения того или иного общества. Сила таких идей — в созвучии народному здравому смыслу. В то же время политические пристрастия и общеполитическое деление на материализм или идеализм так или иначе дают о себе знать именно в обосновании гуманистических идей и в особенности в решении проблемы идеала.

Цель жизни большинство мыслителей древности видели в личном благе, ограниченном в основном рационально. Как утверждал Аристотель, даже в максимально бескорыстном поступке человек лучшую долю оставляет себе; стоики полагали, что служение общественному благу ценно лишь потому, что оно приносит личное моральное удовлетворение; целью мудреца материалисты считали жизнь в согласии с требованиями природы, добровольную и необременительную помощь людям, прежде всего друзьям-единомышленникам.

Античный тип воспитания порождает и новые способы воспитательной деятельности — беседу и диалог, в которых также отразилась индивидуализация форм воспитательной деятельности. Мысль воспитателя охватывает не только само поведение, но и его предпосылки, что является первым шагом к диалогу. В беседе и диалоге как средствах воспитания проявился качественный «скачок» от обычаев как регулятора поведения к новому типу взаимоотношений воспитателя и воспитуемого как двух полноправных индивидов, к такому способу воспитания, который позволил бы воспитуемому самому прийти к необходимому знанию, неизбежно перерастающему в самосознание, в истинную убежденность. Все эти черты наиболее ярко выражены в сократическом методе, предусматривающем устное диалогизирование с целью максимального учета индивидуальности воспитуемого, ориентации его на серьезный поиск истины. Появление новых индивидуализированных способов воспитания вело к дальней-

¹⁷ Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 212.

шему углублению противоречия между формой и содержанием воспитательного процесса, что четко прослеживается в этико-воспитательных системах Платона и Аристотеля. Первый «снимает» указанное противоречие методом вознесения идеала дружбы на уровень всего полиса, что ведет к своеобразной регрессии сократовского понимания дружбы, поскольку Платон не предполагает уже никакого индивидуально-личностного отношения ее участников. Аристотель же углубляет сократовское понимание до сочетания семейно-общинной «тесноты» общения с не столь прочными правовыми связями, что должно привести, по его мнению, к определенному равновесию между общинно-неформальными и формально-правовыми отношениями¹⁸.

В условиях кризиса рабовладельческих отношений процесс индивидуализации форм воспитания продолжает нарастать, то есть разрыв между формой и содержанием углубляется. Это наиболее четко проявляется в учениях стоиков, скептиков, а отчасти и Эпикура. Они создают этику индивидуального совершенствования, эзотерической цельности, требуя не активного сопротивления порокам, а уклонения от ответственности, отрицательной свободы, в которой видели единственный источник убеждения чистоты индивидуальности.

Из краткой характеристики воспитательного этоса античности следует два основных вывода. Как отмечает В. Г. Иванов, различия внутри социальных групп свободных обуславливают более реакционный или более прогрессивный характер этических учений, причем нельзя утверждать как абсолютную закономерность, а что в первой группе относились только идеалистические, а во второй — только материалистические школы, но все же можно говорить о преимущественном тяготении¹⁹. Второй вывод вытекает из первого: «неопределенность» общественно-политического звучания тесно связана с «неопределенностью» теоретической — стихийным характером гуманизма античности. Мыслители этого периода выражают в различных аспектах своих построений противоречие между индивидуализацией форм воспитания и традиционным по содержанию процессом воспитательной деятельности, но не осознают еще это противоречие теоретически.

Ближе всех к осознанию указанного противоречия подошел Аристотель, у которого мы видим сочетание стихийно-гуманистических положений с попытками «выхода» в практику воспитательной деятельности. К. Маркс подчеркивал тяготение Аристотеля к реализму, отрицающему «и вечность «индивидуального» духа и бога позитивных религий»²⁰ и ставящему цель — воспитать в каждом свободном человеке качества гражданина

¹⁸ См.: Давыдов Ю. Н. Античность как предмет исторической социологии // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 288—291.

¹⁹ См.: Иванов В. Г. История этики древнего мира. С. 216.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 99.

государства. Успех воспитания, по Аристотелю, зависит от соответствующего уклада жизни: «...невозможно, или, во всяком случае, непросто с помощью рассуждения совершить перемену в том, что издавна воспринято нравами»²¹. В связи с этим он, в противоположность Платону, утверждал, что мудрецы непригодны к управлению, ибо, посвятив себя познанию истины и изучению того, что необходимо, они слишком далеки от того, что изменчиво, но существенно для жизни общества. Правильное воспитание возможно лишь в обществе, где существуют соответствующие законы: «Ведь ясно, что внимание [к воспитанию] возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря добропорядочным законам»²².

Общественные законы Аристотель подразделяет на «естественные» и «условные». «Естественные» — это те, которые везде имеют одинаковое значение и не зависят от признания или непризнания их. «Условные» — те, которые первоначально могли быть без существенного различия такими или иными, но раз определенные должны оставаться постоянными²³. В. И. Ленин говорит об этих взглядах Аристотеля как о «живых зачатках и запросах диалектики», утверждающих наивную веру «в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания»²⁴.

Вместе с тем эти положения остались на уровне стихийно высказанных догадок, и человеческая мысль обратится к их подробному осмыслению гораздо позже. В целом Аристотель не поднимается над предрассудками и предубеждениями своего времени и сохраняет восторженно-благоговейное отношение лишь к деятельности интеллектуальной и полное пренебрежение к практической; Аристотель выразил мировоззрение гражданина Афинской политики «наиболее полно, многогранно, со всеми достижениями предшественников и с сохранением типичнейших иллюзий сознания рабовладельца, аристократа»²⁵.

Осознание противоречия между формой и содержанием воспитательного процесса начинается в эпоху средневековья, но это осознание, в силу объективных общественно-экономических причин²⁶, пошло в сторону, противоположную от Аристотеля²⁷, по

²¹ Аристотель. Соч. Т. 4. С. 288.

²² Там же. С. 290.

²³ Там же. С. 159—160.

²⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.

²⁵ Иванов В. Г. История этики древнего мира. С. 179. Подробнее об античной теории и ее отношении к жизни см.: Кессиди Ф. Х. «Теория» и «сознательная жизнь» в древнегреческой философии // Вопр. философии. 1982. № 6. С. 65—73.

²⁶ «При тогдашнем положении вещей,— писал Ф. Энгельс,— выход мог быть лишь в области религии». См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 483.

²⁷ «...гуманизм Аристотеля, ограничиваясь дружбой и доброжелательностью во взаимоотношениях между людьми, совершенно отличен от принципа христианского гуманизма, согласно которому «все люди — братья», т. е. все равны перед богом». См.: Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля. С. 36.

пути не просто разрыва формы и содержания, а их **абсолютного** противопоставления, отнесения их к разнорядковым мирам. Поэтому религиозный гуманизм носит всегда утопический характер: заранее обусловлено, что его требования невыполнимы в условиях единственно доступного логическому осмыслению и практическому преобразованию земного существования человека.

Христианские мыслители отказываются от позиций античного натурализма и подвергают человека и его дух полной дематериализации и денатурализации. Человеческая душа создана богом и потому вечна (в отличие от платоновского панпсихизма, исходящего из вечности душ, но только в смысле их космического круговорота). «В столь фантастической форме была сформулирована идея индивидуальности, духовной неповторимости каждого человека»²⁸. Душа человека имеет начало, но не имеет конца, это — нематериальная сущность, самостоятельная духовная субстанция, не имеющая ничего общего с телесно-биологическими функциями человека. Проблема взаимодействия бестелесной и непространственной души и материального тела человека, всегда занимающего определенное пространство, с религиозных позиций неразрешима, и некоторые мыслители того времени признавали это: «...ибо ... и тот способ,— писал Августин,— каким души соединяются с телами и становятся живыми существами (*animalia*), в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек»²⁹.

Указанная точка зрения на природу человека позволяла логично провести мысль о том, что человек, совершенствуя свою духовную суть, никоим образом не может и не должен усовершенствовать какие-либо телесные, вещественные структуры. Человека стремятся всеми силами примирить с существующими традиционно установленными общественными порядками: мир создан богом и, будучи его творением, является наилучшим из всех возможных миров. Так возник идеал, выражавшийся в категориях справедливости, умеренности и терпения.

Крайняя противоречивость рассматриваемой трактовки порождала противоречивость нормативно-ценностной системы: воспитательный идеал «святого» или приближающегося к нему человека для основной массы людей того времени был воплощением надежд, которые должны были осуществиться в действительной, земной жизни (обращение с просьбой об излечении, об избавлении от страданий и т. п.). Кроме того, проповедуемые церковью идеи равенства перед богом, морального различия праведных и неправедных вели к развитию индивидуального самосознания, что снижало авторитет церкви и побуждало субъ-

²⁸ Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 63.

²⁹ Августин. О граде божьем. Цит. по: Соколов В. В. Средневековая философия. С. 64.

екта к активной, прежде всего моральной рефлексии³⁰. Внутренняя борьба этих тенденций приводила к постоянному появлению ересей, теологическим и философским спорам, появлению сочинений, направленных против схоластических нравственных идеалов, за секуляризованную нравственность (Пьер Абеляр, Сигер Брабантский и др.). Таким образом, в рамках традиционного общества наступает период, который в социально-экономической области характеризуется зарождением производительных сил и производственных отношений качественно нового типа, основанного на господстве частного интереса, а в идеологической области развитие гуманистических начал мировоззрения достигает высшей точки, в которой исчерпываются логико-гносеологические возможности противопоставления формы и содержания воспитательного процесса. Характерно, что первые гуманистические идеи Возрождения возникают в связи с процессами изучения и преподавания путем введения принципиально новых тем и методов. «Гуманистическая «словесность» позволила выработать новое мировоззрение, проникнутое критицизмом, светскостью и впервые возникшим пониманием исторической дистанции по отношению к античности»³¹.

Гуманизм эпохи Возрождения достаточно хорошо изучен³², поэтому ограничимся лишь общими замечаниями, касающимися нашей темы. Антропоцентризм, характерный для мировоззрения этой эпохи, переводит в качественно новую плоскость противоречивое единство формы и содержания воспитательного процесса: «Человек не только возвышается в рамках иерархической картины бытия, он «взрывает» саму эту иерархию...»³³ В этот период не просто прокатывается качественно новая волна индивидуализации формы, но индивидуализируется и содержание воспитания: происходят существеннейшие изменения в идеальном типе личности. На первый план выдвигается индивидуальная инициатива, заменившая ранее значимые идеи служения общности, корпорации, ордену и т.п., по-новому выражается и система общественной полезности человека, определяющаяся энергией, деловой хваткой, силой воли и прежде всего ума индивида, новаторством и честолюбием. И форма, и содержание воспитания, таким образом, начинают ориентироваться прежде всего на частный, индивидуальный интерес.

Индивидуализация формы и содержания воспитательного процесса ведет на раннем этапе к подъему культуры, всплеску

³⁰ См. подробнее: *Иванов В. Г.* История этики средних веков. Л., 1984. С. 271.

³¹ *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 131.

³² См.: *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978; *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. *Ревакина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме 2-й половины XIV — 1-й половины XV вв. М., 1977; *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения*. Саратов, 1984; и др.

³³ *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. С. 11.

грамотности, оформляется принципиально новый тип взаимоотношений воспитателя и воспитуемого как двух полноправных индивидов, что ведет к выработке новой культурной парадигмы, нового мышления: «Для мышления гуманистов характерно рядоположение самых разных духовных позиций в процессе принципиально незавершаемого внутреннего диалога»³⁴. Такое совпадение формы и содержания воспитательной деятельности является не только следствием процессов, происходивших в недрах социально-классовой структуры общества, но и результатом господства теоретической концепции, психологизировавшей природу человека, трактующей его как отдельно, вне социальных связей, взятого индивида, обладающего системой «естественных прав». Указанная концепция, таким образом, носила метафизический абстрактный характер, не учитывающий всей совокупности существенных свойств индивида. На данном этапе развития идей гуманизма в своей конкретной деятельности каждый человек воспринимал себя как абсолютно независимую личность, самостоятельно ставящую перед собой цели деятельности и реализующую их вне каких-либо так или иначе чуждых ему потребностей. В то же время в условиях все более усложняющейся социальной практики вступает в силу все усиливающаяся зависимость между конкретной деятельностью данной личности и ее общественными результатами. Данное противоречие ведет к тому, что нормативные требования, предъявляемые к отдельной личности, все более удаляются от самих актов ее деятельности, что в свою очередь приводит в реальной практике к формированию не целостной личности, а личности усредненной, типизированной, «частичного человека» и среди большей части населения, и в среде господствующего класса: «...духовно опустошенный буржуа поработен своим собственным капиталом и своей собственной страстью к прибыли ... «образованные классы» вообще поработены разнообразными формами местной ограниченности и односторонности, своей физической и духовной близорукостью, своей изуродованностью воспитанием, выкроенным по мерке одной определенной специальности ... — даже и тогда, когда этой специальностью является просто ничегонеделание»³⁵.

Таким образом, если для эпохи Возрождения характерна тенденция к подъему общекультурного уровня индивида, то затем наступает приобщение индивида не к подлинным культурным ценностям, а к эрзац-культуре и конформистской морали, препятствующим его гармоническим отношениям с обществом, отчуждающим его от тех или иных сторон общественной жизни и тем самым от самого себя. И форма, и содержание воспитательного процесса стали ориентироваться исключительно на

³⁴ Философский энциклопедический словарь. С. 131.

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 303—304.

отдельно взятого индивида, отсюда возникает их оторванность от реального функционирования общества, то есть абстрактный характер гуманистической функции философии и воспитательной деятельности в целом.

Наиболее ярко эта абстрактность гуманизма проявилась в немецкой классической философии. И. Кант выдвинул положение, выражающее сущность гуманизма: человек может быть для другого человека только целью, но не средством. Л. Фейербах, отвергая религию и идеализм как мировоззрения, парализующие стремление человека к лучшей жизни в реальном мире и к преобразованию этого мира, поставил задачу создания качественно новой философии, которая поможет человеку стать счастливым в условиях жизни земной, но создал теорию, которая «...скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно поэтому не применима нигде и никогда»³⁶. Провозглашенный Фейербахом принцип связи, зависимости и единства индивидов остался, в сущности, принципом индивидуальных, а не общественных отношений, однако вопрос о создании качественно новой, «жизненной» философии оказал огромное влияние на формирующееся в это время мировоззрение К. Маркса и Ф. Энгельса: «...За нами остается неоплаченный долг чести: полное признание того влияния, которое в наш период бури и натиска оказал на нас Фейербах в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля»³⁷.

Задача новой философии, по словам Ф. Энгельса, заключалась в том, чтобы заменить культ абстрактного человека наукой о действительных лицах в их историческом развитии. Кто является реальным субъектом истории, в чем коренятся реальные возможности преобразования социальной действительности, каковы пути и средства превращения отчужденного человека в свободного творца своей судьбы, как обеспечить человеку его всестороннее развитие — такие вопросы поставило перед марксизмом предшествующее развитие философии. Эти вопросы были решены К. Марксом и Ф. Энгельсом, раскрывшими на основе материалистического понимания истории диалектику индивидуального и общественного в форме и содержании воспитательного процесса. Марксизм трактует человеческие отношения не как отношения исключительно естественные, но прежде всего как отношения общественные, находящие свое выражение в общности труда, в связанных с этим формах человеческого общения, познания и мышления. «Вечный» антагонизм между личностью и обществом был рассмотрен как определенная форма идеологической мистификации, за которой кроется реальный конфликт между классом собственников и классом угнетенных. Это происходит тогда, когда продукт человеческого труда отделяется от непосредственного создателя и человек чувствует себя изоли-

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 298.

³⁷ Там же. С. 371.

рованным от общества, когда его собственному интересу противостоит то, что изображают как общий интерес государства или общества, основу совместного существования и что, в сущности, является интересом господствующего класса. Такой подход был открытием социальных и классовых основ любых форм отчуждения и революционной формы его преодоления как перспективы реального гуманизма.

Ликвидация частной собственности и классового господства, превращение непосредственных производителей из объекта в субъект общественной жизни, участие трудящихся в принятии решений, касающихся общества, которое будет создано в результате коммунистической революции, должны постепенно привести к гармонии между личным развитием индивидов и развитием общества, к товарищескому сотрудничеству в областях культурной, духовной, социальной через сознание возможности активного влияния индивидов на жизнь коллектива и создаваемые им ценности. Уничтожение частной собственности, ликвидация барьеров, затрудняющих большинству людей доступ к просвещению, культуре, открывает перед человеком возможность постепенного преодоления отчуждения, а тем самым возможность проявлять свою сущность всесторонне, то есть развиваться как целостное существо. Причем этот идеал выражает объективные потребности непрерывного развития производительных сил, формирующихся в ходе промышленной революции. В перспективе дальнейшего развития возникает необходимость в «работнике универсальном», обладающем значительными общими познаниями и высоким чувством моральной ответственности, подготовленном к управлению непрерывно изменяющимся, сложным техническим оборудованием. Именно в лоне коммунистического общества свободное развитие индивидов обусловлено существующей между ними связью, основанной на необходимости солидарности всех и на универсальном характере деятельности индивидов на базе данных производительных сил.

Антропагогическая функция марксистско-ленинской философии

Е. Д. БЛЯХЕР

Таджикский институт искусства

Л. М. ВОЛЫНСКАЯ

Таджикский университет

1. Гуманистические ценности марксистско-ленинской философии и ее антропагогическая функция.

Существенным проявлением гуманистической функции марксистско-ленинской философии и вместе с тем условием ее реализации, ее полноты и завершенности является специфическая

функция, которую мы, используя термин А. В. Луначарского¹, назовем антропагогической: человекосозидающей, человековоспитующей.

Речь здесь идет не только об объективном наличии у нашей философии гуманистических функций и гуманистического содержания, но и о субъективной «открытости» этого содержания сознанию адресата философии², т. е. сознанию человека, воспринимающего философию, но лично не участвующего в специфических процессах мыследеятельности, свойственных философу-профессионалу. Степенью выраженности антропагогической функции обуславливается способность философии реализовать свое гуманистическое содержание, свои идеалы путем прямого воздействия на формирование сознания адресата, принятие ее адресатом в качестве «своей», как средства осмысления им собственной жизнедеятельности, собственной позиции в реальности, словом, как способности стать регулятивом системы жизнестроительных принципов человека.

Степень влияния философии на современников соответствует степени выраженности ее антропагогической функции.

Практика показала, что имеется важное различие между объективным содержанием философской системы и субъективным восприятием этого содержания адресатом.

Второе не следует автоматически за первым: для этого необходимы особые процессы мыследеятельности. Для того чтобы истины, провозглашенные философией, стали регулятивами практической жизнестроительной деятельности людей, они должны быть ими **интериоризированы**, а для этого они должны быть не только общественно, но и **лично** значимыми. Недостаточно иметь в идеологическом арсенале самую истинную, самую прогрессивную и гуманистическую философию; нужно, чтобы она могла органически войти в деятельность-волевую структуру сознания адресата, быть для него побудителем к действию, формировать его волю и субъективные интересы. Но для этого и сама философия должна быть готова к реальной встрече с адресатом, к ответу на жизненно значимые для него вопросы. Адресат поэтому не внешний, а внутренний фактор развития философии: она открыта адресату, когда лишь явно отвечает его запросам и его интересам, когда как ведущую разрабатывает проблематику, составляющую основную область его жизненных ориентаций. Если выраженность антропагогической функции — условие реализации гуманистических ценностей философии, то открытость и притягательность этих ценностей для адресата, их личная, субъективная значимость — способ существования антропагогической функции, иерархически структурирующий удель-

¹ См.: Луначарский А. В. Социальные основы искусства: Речь, произнесенная перед собранием коммунистов МК РКП(б). М., 1925.

² Здесь и в дальнейшем под термином «философия» понимается только марксистско-ленинская философия.

ное значение разрабатываемой проблематики по отношению к периферийным проблемам, возводя на вершину иерархии проблемы, сосредоточивающие на себе — в данное время и в данных исторических условиях — преимущественный общественный интерес.

Однако приходится с сожалением констатировать, что в последнее десятилетие выраженность антропологической функции философии оказалась существенно ослабленной. Подавляющая часть продукции философской мыследеятельности, сколь бы ни были значительны ее истинностные достоинства, оказалась практически закрытой для нефилософского сознания, и не столько в силу сложности и специальности трактуемых ею предметов, сколько в силу их недостаточной значимости для широкого круга, прямой ориентированности на узкого, специфического адресата-теоретика, озабоченного проблемами методологии и оснований своей специально-научной дисциплины.

Проблемы методологии познания, весьма важные и значимые для своих целей и в своем месте, не только оказались гипостазированными, но, более того, они определили собою стиль философствования, подчинили этому стилю разработку всей остальной философской проблематики, превращая их в свое подобие.

Этот стиль и определил «образ» современной философии в глазах ее адресата. Именно такая философия и стала объектом острой партийной критики.

Выступая на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук, М. С. Горбачев отметил: «Создалась парадоксальная картина: самое интересное и увлекательное в современном научном познании — человек и общество, законы их развития, противоречия, борьба классов, строительство нового мира, устремленность человечества к идеалу, духовные поиски и разочарования, обретение истины и героизм трудового созидания превращаются нередко в лекциях, да и в учебниках, в нечто скучное, казенное, формальное.

Тем самым убивается живая душа, вся привлекательность эмоциональной интеллектуальности марксизма-ленинизма»³.

Нам представляется целесообразным проследить социально-гносеологические корни указанного парадокса: философия — средоточие мысли о наиболее жгучих проблемах человека и человечества — стала воплощаться в продукции, которая представляет собою «схоластическое теоретизирование, не затрагивающее чьи-либо интересы и жизненные проблемы»⁴, — парадокс, отмеченный и в студенческом фольклоре:

³ Горбачев М. С. Речь на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук // Филос. науки. 1987. № 1. С. 55.

⁴ Горбачев М. С. О перестройке и кадровой политике партии // Материалы Пленума ЦК КПСС, 27—28 января 1987 г. М., 1987. С. 9.

Материя — первична,
Сознание — вторично,
А нам все это лично —
Безразлично.

II. Как была ослаблена антропагогическая функция марксистско-ленинской философии.

«Методологизм», «гносеологизм», «логицизм» — как бы мы ни называли сложившийся стиль философствования и соответствующий ему «образ» философии — достаточно наглядное, но вовсе не самое существенное проявление ослабления антропагогической функции марксистско-ленинской философии. Вряд ли справедливо, как это иногда делается, возлагать на него всю полноту ответственности за сложившееся положение дел⁵. Это могло бы породить иллюзию, будто, изменив стиль изложения или структурные особенности построения философских работ, можно решить проблему адресата философии и преодолеть ослабление ее антропагогической функции.

Антропагогические функции философии реализуются не столько через формальные, сколько через содержательные аспекты философии.

Более того, те самые тенденции, которые сегодня привели к ослаблению антропагогической функции, тридцатью годами раньше работали противоположным образом: они серьезно усилили антропагогическое влияние нашей философии и значительно расширили его сферу.

Был обретен новый и достаточно массовый адресат философии, философия перестроилась сообразно запросам этого адресата.

В конце 50-х — начале 60-х гг. наша философия столкнулась с настоятельной необходимостью осмыслить явление, не имевшее исторических прецедентов: резко возросшую социальную значимость науки, ее превращение не только в особый социальный, но и в особый политический институт; выдвижение ученого-эксперта, полномочного представителя Разума, на авансцену социальной и политической жизни как практического функционера, без веского слова которого не могут быть приняты политические решения (известная условность этой роли была осознана далеко не сразу).

Ученый — политический и социальный функционер — был в подлинном смысле новый человек, новая активная социальная сила, появление которой стало неизбежным предметом **всеобщего** интереса.

Что это за люди и что дает им силу, на чем основано их влияние? Эти вопросы волновали едва ли не каждого. Атомные взрывы 1945 г. в сочетании с несомненными успехами в энер-

⁵ См., напр., обзор писем читателей в журнале «Вопросы философии» (1986. № 12. С. 138).

гетике, транспорте, самолетостроении, кибернетике, синтезе новых материалов, рождение электроники, появление спутников и целый ряд других социально-технологических прорывов научно-технического прогресса, НТР как безусловно плодотворная и революционизирующая общественная сила — все это потребовало своего философского осмысления. Столь же настоятельной была потребность исследования той силы, от лица которой выступали и действовали эти люди, — Науки, той Науки, творцы которой внезапно превратились в высший авторитет не только в вопросах гносеологии, но и в нравственно-социальных проблемах, чья гражданская позиция воспринималась как некий новый норматив, подлежащий изучению и исполнению. Поток хлынул новый, еще не осмысленный материал. Его должна была освоить наша философия, и это стало в подлинном смысле вопросом ее жизни и влияния.

Удивительно ли, что эта проблематика, отражавшая всеобщий общественный интерес, стала и жгучей внутренней потребностью философии?!

Эта потребность наша и пути реализации.

Новая проблематика вызвала к жизни и новую, очень бурно развивавшуюся дисциплину — «философские проблемы естествознания». Тогда это было — еще и еще раз подчеркнем — отнюдь не отвлеченное, кабинетное философствование. В этот период философские, методологические проблемы Науки (главным образом — естественных и точных наук), научной деятельности, ее общественной значимости и общественной потребности, ответственности Ученого **непосредственно совпали с мировоззренческой проблематикой**, носили ярко выраженный мировоззренческий характер.

Этот поворот философии не только был предметом всеобщего интереса, к нему были привлечены и активно в нем участвовали наиболее квалифицированные силы, определившие интеллектуальный потенциал философии. Движением этим была захвачена и тогдашняя философская молодежь — целое поколение философов, сформировавшихся в этой обстановке и захваченных ею так, что именно ее-то, обусловленную конкретно-историческими обстоятельствами, восприняли как сущностную, естественную для философии как таковой, само собою разумеющуюся.

Интенсивность развития этой проблематики — разумеется, даже и в тот период не единственной для нашей философии — значительно превышала все прочие, вместе взятые. Достаточно сказать, что только за 1965—1970 гг. было проведено свыше тридцати конференций и симпозиумов всесоюзного масштаба по философским проблемам естествознания⁶. Эта проблематика вместе с проблемами математической и символической логики заняла ведущее место в публикациях философских журналов и

⁶ См.: Окулов А. Ф. Советская философская наука и ее проблемы. М., 1970. С. 93.

сборников, в монографических изданиях. Она же преобладает в переводах зарубежной философской литературы, широко отражена в массе популярных изданий.

Благотворность этого поворота в то время представляется несомненной. Новый материал был освоен и обжит. Он и обогатил, и отчасти преобразовал структуру и аппарат философии. Он сформировал нового, к тому же молодого, адресата философии. Он привлек к философии большие массы людей, ранее от нее далеких: самих естествоиспытателей (пополнивших не только ряды философов-профессионалов, но и внесших в философию специфические для теоретического естествознания способы и виды мыследеятельности) и тех, кто составил «экологический фон» естествознания, чьи ожидания определили статус и престиж естествознания, обусловили вовлечение в него средств и интеллектуальных сил. Вся эта большая и влиятельная масса людей получила методологические орудия для оформления своих мировоззренческих ориентаций и философское санкционирование своей собственной деятельности.

Но, с другой стороны, тем самым позитивная роль указанного поворота оказалась исчерпанной. Все, что сверх этого, уже чересчур специально и не может составить предмет массового интереса. Период, когда триумфальное шествие «философских проблем естествознания» было адекватно мировоззренческим запросам массового нефилософского сознания, оказался достаточно кратковременным. Во время методологической «бури и натиска» собственно философская задача была решена: диалектический материализм ассимилировал, включил в свою структуру данные научно-технической революции. Диалектико-материалистическое мировоззрение не только устояло перед новой волной идеализма, но и заставило ее отхлынуть, вызвало к жизни даже самокритику в лагере идеализма — постпозитивизм.

Дальнейшее господство этой проблематики поддерживалось теперь исключительно силой инерции, силой профессиональных ориентаций поколения философов, сформировавшихся в период методологической «бури и натиска» и определивших своею деятельностью «образ философии» в общественном сознании. И, как это всегда бывало с идейным декадансом некогда мощных интеллектуальных движений, он принял академические формы — методологизма и гносеологизма; формы, безусловно, существенные, но уже выделившиеся в самостоятельные функциональные ориентации.

Еще раз подчеркнем: ущербность здесь проявляется не в том, что реализуются методологические и гносеологические функции философии, а в том, что эта работа по-прежнему воспринималась как непосредственно мировоззренческая, будучи относительно самостоятельной. И дело здесь не в декларациях: можно без особых усилий привести немало высказываний о трех основных функциях философии как самостоятельных, они содержа-

лись во многих учебных пособиях. Дело в характере разработки философских проблем.

Уже для решения мировоззренческой проблематики, навязанной общественному сознанию научно-технической революцией, философам пришлось освоить колоссальный массив высокоспециализированной мыследеятельности и основные дисциплинарные характеристики весьма специальных знаний: общей теории относительности и теории информации, молекулярной биологии и теории систем, квантовой механики, космологии и теории микромира, включиться в обсуждение разнообразных программ логико-математического обоснования знания. Вступая в диалог со специалистами, они были вынуждены и сами воспринять соответствующий уровень специализации мыследеятельностей, сопоставимых по степени специализации с мыследеятельностями специалиста-теоретика. До поры до времени, однако, этот уровень специализации не превышал степени, обеспечивающей совпадение методологической и мировоззренческой функций. Но затем этот уровень был превышен: достройка научной картины мира до частичностей постепенно и незаметно привела к расхождению, а затем и к распаду единства этих функций, а вместе с тем — к переориентации самой философской мыследеятельности на мыследеятельности, философии не свойственные. Сработал «парадокс Мидаса»: вступив в диалог с представителями естественнонаучных мыследеятельностей, философ в конце концов занялся развитием не столько своей, сколько дискутирующей с ним мыследеятельности своего естественнонаучного «собеседника». Эта работа потребовала все углубляющейся специализации мыследеятельности философа и, соответственно, все большего приближения философии к статусу специализированной методологической дисциплины — введения в науку.

Разработка собственно мировоззренческой функции философии застыла в той форме, которую она приобрела в результате реализации устремлений периода «методологической бури и натиска», дальнейшего развития не произошло. Зато непомерно раздулись исследования частнометодологических проблем, представляющих интерес для чрезвычайно ограниченного круга специалистов в данной теоретической области и лишенных интереса даже для специалистов в других теоретических областях.

III. Некоторые последствия ослабления антропагогической функции философии.

Выступив в облике пролегомен Науки, философия воспроизвела в своей структуре и дисциплинарное членение науки. «Заботой» специализированной и методологизированной философии стали трудности, затрагивающие интересы (причем только узкопрофессиональные интересы) специалистов в области отдельных научных дисциплин, разрабатывающихся практически независимо друг от друга. По мере замыкания на этих интересах и соответствующего углубления специализации философия

все дальше отходила от своей специфики как **всеобщей** мыслительности, погружаясь в мыслительности все более **частные**, уместные более на периферии философских исследований, чем на их авансцене. Философия, образ которой определяется разработкой специальных методологий, неизбежно утрачивает вместе с мировоззренческим динамизмом и антропагогическую силу.

Но столь же узкоспециализированными и академическими стали и другие философские дисциплины, вплоть до эстетики, казалось бы, наиболее «человечной» из них, но тем не менее «успешно» устранившей человека из своих исследований, заменив его абстракциями «реципиента» и «потребителя».

Лишившись опоры во всеобщем интересе, сосредоточившись на исследовании частных, специальных методологий, философский Антей оторвался от матери-Геи. Продукция философов утратила личный, живой интерес для массового адресата, менее всего озабоченного, скажем, проблемой «связей релевантной и классической импликаций», либо «скрытых параметров в квантовой механике», либо еще чего-то в этом роде, важного, спору нет, но сугубо периферийного.

Однако именно такого рода периферийные ответвления философии были силой инерции выдвинуты в центр, воспринимались как едва ли не высшее достижение философского мышления, проецировались на «образ» философии. Не сами по себе, но именно как центральные проблемы философии, они и составили ядро явления, справедливо названного «схоластическим теоретизированием».

Выдвижение в центр философии узкоспециализированной проблематики, разумеется, отнюдь не изгнало из нее идей гуманизма. Представление о человеке как высшей ценности сохранилось не только в общих декларациях, но и реально осуществляло свою функцию системообразующего фактора. Однако этот фактор начал работать в философии довольно странным образом. Он, утратив черты живой личности, превратился в «подсистему» самых различных систем (космических, планетарных, биологических, социальных, технических) и в каждой из них действует специфическим образом: тем именно, который исходит из специфики соответствующей системы. Универсальность же человека нередко выступает в форме простого суммирования его «системных» качеств⁷, что прямолинейно выдается за его способность служить интегрирующим фактором науки.

Сколь ни значительны прагматические достижения специально-научного характера, полученные при исследовании, скажем, такой производственной абстракции человека, как оператор в системе «человек — машина», либо такой его абстракции, как «исследователь» в системе научных деятельности и т. д.,

⁷ См.: О гуманизме в науке и культуре. М., 1987. С. 77—118.

они воплощают лишь частный интерес и если и могут в принципе быть интегрированы в некую общеполитическую концепцию человека (что отнюдь не доказано)⁸, то такие исследования во всяком случае лишены массовой антропологической функции, не способны вызвать личностное переживание массового адресата, ибо не выходят за рамки специально-научных или специально-технологических штудий, которым придается лишь внешняя форма философствования.

Вместе с тем даже исследования нравственности человека, которые должны обладать серьезным антропологическим потенциалом, восприняли форму философствования, придающую им облик узкоспециальных исследований. Выдвинув в качестве идеала исследований этических проблем преодоление разрыва между теоретической и нормативной проблематикой и даже провозгласив этот идеал осуществившимся⁹, этика в конце 70-х — начале 80-х гг. в действительности усугубила этот разрыв, объявив теорию областью этики, а нормативные описания областью особой дисциплины — моралеведения. При этом теоретическая этика начала превращаться в специальную пропедевтику, целью которой не столько изучение этических проблем, сколько методология изучения этих проблем (работы А. А. Гусейнова, А. Ф. Шишкина, Г. Н. Гумницкого, Р. В. Петропавловского). На манер штудий в области методологии естествознания этические исследования стали разворачиваться вокруг проблемы дефиниций «моральная культура», «моральная рефлексия», выделения различных аспектов нравственности и т. п.¹⁰ Стремление подчинить этику общему стилю специализированной исследовательности привело к тому, что изучение методологии этики заняло место изучения самой этики, а это последнее оставалось «на потом». Лишь отдельные работы свидетельствовали о том, что этика как отрасль философии не может быть ограничена узкими рамками категориального анализа, но, к сожалению, не они определяли облик этической продукции¹¹. Конечно, нельзя сказать, что не высказывалось чувство неудовлетворенности

⁸ Как показал, например, А. Г. Мысливченко, понятия, употребляемые для обозначения человеческой универсальности, «нередко представляют собой лишь неточные описания или заимствования из понятийного аппарата частных наук, они не сформировались еще в категории «теоретического анализа». См.: Мысливченко А. Г. Методологические проблемы исследования человека в философии // *Вопр. философии*. 1981. № 7. С. 51.

⁹ См., напр.: *Архангельский Л. М.* Актуальные проблемы марксистской этики // *Вопр. философии*. 1981. № 1. С. 40, 43.

¹⁰ См., напр.: *Моральная культура*. Вильнюс, 1980; *Бачинин В. А.* Нравственная культура и личность. М., 1979; *Ганжин В. Т.* Моральная рефлексия и личность // *Личность: этические проблемы*. М., 1979; *Кобляков В. П.* Этическое сознание. Л., 1979; *Титаренко А. И.* Нравственные основы общения. М., 1979.

¹¹ См.: *Толстых В.* Сократ и мы. М., 1981; *Фролов И. Т.* Перспективы человека: опыт коллективной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М., 1983.

таким состоянием дел, и в частности подчинением этики сциентистским, методологическим формам разработки. Прав, например, В. П. Фетисов, констатируя: «Философское обоснование нравственной проблематики понимается как соотнесение этических категорий с развернутым понятием сущности человека без изучения конкретных способов формирования и развития самой этой сущности. Такой подход заставляет подогнать все богатства нравственных отношений под готовые абстрактные схемы»¹². Даже исследования самого гуманизма нередко подменяются рассуждениями о методологии изучения гуманизма.

Ясно, что на этом пути ожидать антропологического эффекта не приходится: очень уж далеки исследования такого рода от действительных интересов массового адресата и затрагивают лишь профессиональные интересы специалистов.

Описанное положение дел в этике — лишь частный пример более общего явления, затронувшего философию едва ли не во всех ее разделах: построение философской теории по образцу конструктивистско-дедуктивных теорий и с помощью конструктивистской (вернее — «конструктивистскообразной») логики. Эта логика, как известно, отличается тем, что она признает реально существующими принятые исходные дефиниции и принципы, которые составляют ее исходные объекты; развертывание теории представляется как конструирование производных объектов из исходных посредством использования правил преобразования, каждое из которых опять же принимается за реально осуществленное или осуществимое; объектам, возникающим на каждом шагу преобразования, также приписывается статус существования. Такая логика, естественная, скажем, для конструктивистской математики, имеющей дело с идеализированными математическими объектами, становится весьма искусственной при исследовании объектов реальных.

Подобный подход стимулирует попытку представить логически сконструированные принципы гуманизма как реально осуществленные, например, наличие материальных возможностей для разностороннего совершенствования личности (театров, библиотек, учебных заведений, спортивных сооружений и т. п.) выдается за реальный процесс свободного развития личности. Упускается при этом «мелочь» — то, что даже при наличии этих возможностей личность подчас не только не проявляет сколько-нибудь заметного желания ими воспользоваться, но даже решительно их отвергает. И конструктивистски построенная «общая» теория останавливается в растерянности перед неожиданным для нее зигзагом жизненной практики: наличие материальных условий вовсе не создает мотивационных механизмов для того, чтобы ими воспользоваться. Так, например, был разрушен миф о том, что сущность эстетического воспитания — побудить лич-

¹² Вopr. философии. 1984. № 6. С. 122.

ность к общению с искусством, когда оказалось, что в современных условиях побудить человека к общению с искусством не составляет проблемы, а проблема-то возникает потом, когда это общение состоялось, а миф об автоматической его благотворности оказался развеянным.

Выяснилось, что теория эстетического воспитания оказалась лишенной именно антропагогических знаний: «Остается во многом загадкой, какими личностными особенностями порождается интерес к искусству, из каких побуждений люди обращаются к нему и к каким последствиям для личности ведет этот интерес, что происходит с нею под влиянием искусства. <...> Есть немало разрозненных, но достаточно выразительных фактов, заставляющих усомниться в том, что процесс благотворного воздействия искусства на человека столь автоматически безотказен. Но даже если не сомневаться в этом, важно понять, при каких условиях общения с искусством оно формирует человека особенно эффективно»¹³. Действительно, без этого — антропагогического — знания говорить о научно обоснованной системе эстетического воспитания не приходится.

Еще в меньшей степени мы обладаем антропагогическими знаниями в отношении самой философии. Мы уже имели случай показать, что (в отличие от идущих от Гегеля представлений) психологические движения по усвоению философских знаний не полностью соответствуют логическим движениям по разворачиванию философской теории¹⁴. Тем не менее мы до сих пор не имеем достаточно новых знаний о том, на какие из духовных потенциалов личности и как воздействуют философские знания; в какое отношение они вступают с личностными структурами и личностным жизненным опытом адресата; какого рода «сплавы» при этом создаются и как они воздействуют на регуляцию индивидуум своего поведения. В литературе уже неоднократно отмечалось сложение у определенной части адресатов странных духовных образований, состоящих из стереотипов житейского опыта, вступивших в противоестественное соединение с фрагментами школьных (вузовских) сведений по марксистско-ленинской философии и сцепившихся с ними обрывков различных мистических, религиозных и квазинаучных идеологем, почерпнутых через третьи руки и в предельно упрощенном и вульгаризированном изложении. Эти «философские кентавры» — прямое порождение неразвитости антропагогической функции философии. Естественно, это крайне затрудняет реализацию прежде всего ее гуманистических функций, а иногда и попросту их вульгаризирует.

¹³ Человек в мире художественной культуры: Приобщение к искусству: процесс и управление. М., 1982. С. 160—161.

¹⁴ См.: Бляхер Е. Д., Волинская Л. М. Соотношение типов наглядности в процессе преподавания философии // Филос. науки. 1976. № 2. С. 60—68; Ср. также: Бляхер Е. Д., Волинская Л. М. К вопросу о механизмах приращения философских знаний // Филос. науки. 1974. № 5.

Отсутствие необходимых знаний об антропагогическом воздействии философии на человека не случайно. Исторически совершившийся зигзаг в развитии нашей философии привел к тому, что оказались обрубленными сами мотивы, стимулы к получению таких знаний.

Любая теория, построенная как саморазвертывание исходных посылок и принципов, не слишком нуждается в сопоставлении ее с реальностью. Ее идеализированные представления сопоставляются с ее собственными предпосылками в обход реальности, полученная картина становится идиллически-благой, а расхождение ее с реальностью в лучшем случае трактуется как частное, случайное, нетипичное.

А главное — теория замыкается на самое себя. Она начинает ориентироваться на самодвижение якобы автономной, собственной онтологии и на логику, определяющуюся исключительно «природой» изучаемого предмета. Вопрос же об интересах и нуждах адресата выносятся за скобки. А это неизбежно превращает философскую мыследеятельность в узкоспециальную, охватывающую, рафинирующую, нюансирующую самое себя, исходя из отношения исследователя к сложившимся и данным ему в философском тексте идеальным мыслительным организованностям и лишь в очень малой степени — к тому, что лежит за ними. И если психологическая эстетика провозглашает: «Мы пытаемся изучать чистую и безличную психологию искусства безотносительно к автору и читателю, исследуя только форму и материал искусства»¹⁵, то так стали поступать авторы большинства философской продукции последних лет, не раскрывая, впрочем, своих устремлений в столь жесткой формуле.

Подведем итоги.

Утрачивая опору во всеобщем интересе, философия приобретает тенденцию к эзотеричности. Черты эзотеричности, преодоленной марксизмом-ленинизмом благодаря его принципиальной ориентированности на борющегося адресата и живые потребности его социальной борьбы, возрождаются, как только утрачивается эта благотворная ориентация. Гуманистическое содержание нашей философии, по-прежнему присутствуя в ее структуре и даже выступая как принципиально провозглашаемая ценность, серьезно ослабило свою функциональную действенность. Подвергшаяся редукции антропагогическая функция — следствие кабинетного, оторванного от интересов адресата философствования — перестала стимулировать реализацию марксистско-ленинского философского гуманизма. Без этой реализации в нем возникли черты абстрактности и идилличности.

¹⁵ *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1968. С. 17. См. также: *Марков М.* Искусство как процесс. М., 1970; *Хренов Н. А.* Структура фильма и зритель // *Художественное восприятие.* Л., 1971; *Назайкинский Е.* О психологии музыкального восприятия. М., 1972; *Никифорова О. И.* Психология восприятия литературы. М., 1972; и др.

Открытость философии адресату — необходимое условие реализации ее гуманизма. Она определяется не столько понятийной нюансировкой и ценностным шкалированием текстовых структур, сколько потребностями адресата и насущными запросами его социальной жизни и его индивидуального жизнестроения. Только такая философия может стать побудителем к действию: она должна быть не просто истинной, но и выстраданной, личностно переживаемой. А для этого она должна не ограничиваться дачей методологических указаний к поискам ответа, а реально отвечать на те вопросы, которые ставит перед нею адресат, пусть даже он не всегда умеет это сделать.

В самом начале своей философской деятельности К. Маркс подчеркивал прежде всего антропагогические основания своей философской программы. В письмах к А. Руге по поводу того, какой программы должны придерживаться планируемые им «немецко-французские ежегодники», он пишет: «...Мы желаем влиять на своих современников, и притом — на современных нам немцев. Спрашивается, как взяться за это дело?»¹⁶ И К. Маркс разъясняет, что философ, желающий быть влиятельным, должен обратиться к тем вопросам, которые у его адресата вызывают «преимущественный интерес», — пусть даже они «кажутся не стоящими никакого внимания» с точки зрения традиционных представлений о философии. Важно, что этот вопрос *«затрагивает практические интересы»* большой партии¹⁷. Философ, разъясняя этой партии истинное значение ее интересов, подымает ее до осознания всеобщности ведущейся борьбы. «Ничто не мешает нам, следовательно ... связать и отождествить нашу критику с *действительной* борьбой. <...> Итак, мы можем выразить направление нашего журнала одним словом: работа современности над уяснением самой себе (критическая философия) смысла собственной борьбы и собственных желаний. Это — работа для мира и для нас. Она может быть делом только объединенных сил»¹⁸.

Эти объединенные силы — адресат, ставящий вопросы и нуждающийся в ответе на них, и философ, этим потребностям удовлетворяющий.

В массовых запросах, именно в силу их массовости, — ближайший, непосредственный и наиболее действенный стимул философского развития, сколь бы «незначительными» они ни казались кабинетному мыслителю.

История марксизма-ленинизма представляет собою в своих лучших образцах развитие именно такой программы. Не академическое любопытство, а стремление откликнуться на самые насущные проблемы борющихся масс, водило пером К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. И этим была обусловлена и высо-

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 380.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 381.

чайшая научность, и ни с чем не сравнимый антропагогический эффект их философии, полнота гуманистического содержания их трудов. На восстановление этой традиции нацеливают нас решения XXVII съезда и XIX Всесоюзной конференции КПСС.

Важно иметь в виду, что функции философии отнюдь не рядоположены и не равнозначны. Мировоззренческая функция является важнейшей и определяющей развитие философской проблематики; она же и определяет интерес со стороны массового адресата. Представления о полифункциональности философии нуждаются в существенных коррективах: реализация тех или иных функций философии оказывается возможной лишь в той мере, в какой они, в данной конкретной познавательной ситуации, выступают в качестве элемента, стороны, а то и формы проявления мировоззренческой функции. Только тогда они приобретают антропагогическую силу, оказывают прямое и непосредственное воздействие на адресата и тем самым реализуют гуманистическую функцию нашей философии.

В этой связи особенно наглядной становится причина неэффективности формирования марксистско-ленинского мировоззрения, начиная с естественнонаучной проблематики. Сейчас эта проблематика от реальных интересов масс чрезвычайно отделилась. Ею скорее следует довершать, достраивать, дополнительно обосновывать марксистско-ленинское мировоззрение. Формировать же его нужно, начиная с вопросов, обладающих непосредственной жизненной ценностью, наиболее злободневных, вскрывая за ними глубокий философский смысл,— так, как это имело место и в историческом процессе формирования марксизма-ленинизма.

В. Д. жукоцкий
Уральский университет

Практически-философское сознание (гуманистический аспект)

В обстановке крупных изменений, происходящих в духовной, политической и экономической сферах советского общества, философскую общественность все более волнует проблема жизненности марксистско-ленинской философии, питающих ее источников не в прошлом, не в исторических корнях, которые всегда важны как общая предпосылка, а в настоящем, в смысловых ориентациях современного человека. Идея практически-философского сознания индивида, как мы попытаемся это показать, связывает в один узел две, казалось бы, отдаленные друг от друга проблемы: проблему практического назна-

чения профессионального философского знания, способа его взаимосвязи с сознанием рядового субъекта социального действия и проблему развития духовного потенциала личности в процессе осуществления революционной практики, ставшую настоятельной и требующую своего скорейшего разрешения в условиях перестройки. Таким образом, гуманистическая направленность практически-философского сознания реализует себя в двух аспектах: во взаимодействии с профессиональной философией и в той роли, которую оно играет в развитии и функционировании духовности человека как фактора активизации жизненной позиции индивида. При этом важно различать два определяющих способа бытия философии в обществе¹: бытие как бы отчужденной (а в отчужденной социальной среде и действительно отчужденной), обособившейся от непосредственного жизненного процесса людей системы конкретных знаний и бытие в самой жизнедеятельности индивидов, как практическое повседневное решение основного гуманистического вопроса человеческого бытия — о единстве индивида и рода, о человеческом измерении субъект-объектного отношения.

Авторы, работающие над анализом мировоззренческой функции философии, обращаются к структуре мировоззрения и вскрывают основной мировоззренческий вопрос — об отношении человека и мира человека — как центральный, специально различая его теоретико-результативный и обыденно-процессуальный способы существования². Очевидно, анализ гуманистической функции марксистско-ленинской философии ставит в центр исследования проблемы марксистского гуманизма и требует выделения в качестве важного отправного пункта содержания его основного вопроса, также существующего как в теоретической форме (определенной системы взглядов), так и, а в этом все дело, в форме необходимого (центрального), элемента непосредственной жизнедеятельности людей. Для марксиста это вопрос о социальных и духовных, а значит, объективных и субъективных, практических и теоретических основаниях обеспечения полноты человеческой жизни, состоящей в конкретном и единственном для каждого человека достижении единства с родом (обществом), которое, будучи положенным индивиду от его природы в самой способности сознания, требует также реализации себя в непосредственной жизнедеятельности людей.

Иметь в качестве предмета анализа философию как определенную теоретическую систему знаний стало делом привычным в нашей научной литературе. Все большее распространение по-

¹ Методологические аспекты этой проблемы уже становились предметом специальных исследований. См., напр.: Социальные функции философии. Свердловск, 1981.

² См.: Шинкарук В. И. Введение. Философия и мировоззрение // Человек и мир человека. Киев, 1977; Кузьмина Т. А. Философия и обыденное сознание // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.

лучает анализ философии в ее философско-художественном и философско-практическом способе функционирования³. Однако предметом специального рассмотрения еще не стало бытие философии в самой жизнедеятельности практического субъекта социального действия, в котором она находит не только свой генетически исходный пункт, но и свое завершение, обретая в нем смысл своего существования. Анализ гуманистической направленности практически-философского сознания индивида составляет лишь одну из сторон этой большой темы.

Бытие философии в ее общекультурной функции актуально действующего способа восстановления единства между индивидом и родом не ограничено сферой сознания, сферой субъекта, будь то определенность науки, идеологии или мировоззрения. Такой сферой выступает также практика людей, непосредственные процессы жизнедеятельности. Бытие философии в этой сфере отлично от ее бытия в сфере сознания, но это не значит, что они не согласуются между собой. Более того, в факте такого согласования и нужно искать ключ к пониманию гуманистической функции философии. Но прежде следует обозначить сам способ взаимодействия между этими сферами. Таким способом выступает целесообразная деятельность людей, которая одной своей стороной принадлежит сознанию индивида, а другой практике всех. Тогда первичной формой осознания этой деятельности и открывающегося за ней всеобщего содержания практики становится практически-философское сознание индивида, непосредственно стоящая за ним и воплощенная в нем идеально-общественная связь⁴. Что есть философия и гуманизм в самой практике людей, остается тайной до тех пор, пока они не окажутся представленными в сфере сознания и самосознания в адекватной форме. Практически-философское сознание (самосознание) и выступает способом перевода одного в другое. Содержательный и функциональный момент в нем непосредственно совпадают.

Практически-философское сознание индивида как повседневно-процессуальная форма идеального отражения и продуцирования целостности рода является такой характеристикой философии, которая непосредственно замкнута на человеческое бытие и составляет его неотъемлемый элемент. Эта характеристика философии способна содержательно совпадать с ее характеристикой как мировоззрения широких народных масс («духом народа»). Однако в условиях, отличных от коммунистического

³ См. об этом: *Лойфман И. Я.* Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. Свердловск, 1987. С. 95—105.

⁴ Используя термин «идеально-общественная связь», мы не делаем шаг к признанию объективного статуса идеального, поскольку речь идет об индивидуальном способе бытия общественных отношений в человеке и его непосредственной жизнедеятельности, т. е. о том, где конкретное сознание и самосознание выступают актуально действующей величиной.

идеала общественного устройства, происходит существенный разрыв между мировоззрением и практически-философским сознанием индивида. В своем обыденном мировоззрении человек стремится к единому, принятому в данном обществе (социальной группе, классе) и отрефлектированному в нем (в них) воззрению. В условиях классового антагонизма он совершает в своем сознании такой синтез с родом, которого он не имеет в реальности, но должен иметь хотя бы в сознании (в его превращенных формах), чтобы жить. Поэтому его мировоззрение всегда отчасти фетишизировано. Благодаря этому оно обеспечивает необходимое воспроизводство и функционирование человека в отчужденной социальной среде.

Вместе с тем человек не был бы человеком, он не был бы способен к революционному действию, если бы не обладал способностью выхода за рамки сложившихся и усвоенных им мировоззренческих структур, устоявшихся и социально отрефлектированных форм сознания. Такой выход обеспечивает обыденно-процессуальная форма идеального отражения, непосредственно обслуживающая его жизнедеятельность, форма, в которой столь же непосредственно (интуитивно) осознается ограниченность этой жизнедеятельности. Таким образом, человек в классовом обществе живет в условиях постоянной раздвоенности сознания. Прежде всего это та его часть, которая формирует всеобщую связь индивида с родом, связь, с одной стороны, положенную его природой, а с другой стороны, утверждаемую идеально в его мировоззрении. В этой схеме, однако, отсутствует важное промежуточное звено — всеобщая связь с родом в непосредственной жизнедеятельности индивида. В действительности это звено способно проявить себя всесторонне лишь в коммунистической перспективе. В настоящее время его отсутствие компенсируется, с одной стороны, фетишизацией мировоззрения, а с другой — реальной (по существу, революционной) работой по созданию таких форм жизнедеятельности, которые содержат в себе без каких-либо идеологических посредников всеобщую связь с родом, что и предполагает вторую (практическую) форму обслуживающего ее сознания. Это — сознание непосредственной жизнедеятельности с достаточным пониманием ее ограниченности, что уже предполагает его первичную, стихийную, неосознанную соотнесенность с мировоззрением. Итак, в качестве обслуживающего непосредственную жизнедеятельность оно сливается с человеческим бытием. В качестве соотнесенного с мировоззрением, а тем более с теоретической философией, оно обретает черты включенности в механизм рефлексивного процесса.

Основанием для выделения его как философского сознания является тот момент истины, который оно несет в себе, определяя собой бесконечный прогресс человечества к единению духовно развивающегося индивида и предметно развивающегося рода, прогресс, обеспечиваемый не на уровне сознания — офи-

циально закрепленных мировоззренческих структур, а на уровне практики людей, в реальном изменении их жизнедеятельности. Ведущий признак гуманизирующей философичности, будь то в сознании или на практике,— принцип противоречивого единства и взаимопроникновения индивида и рода — реализуется здесь в полной мере. Это сознание менее всего является философским по форме. Оно всего лишь отражает объективную общественную связь в ее действительной ограниченности. Но, будучи соотнесенным с мировоззрением и индивидуально выраженной природой человека как родового существа, оно выступает революционизирующим фактором всей системы родового человека в его движении к органической целостности своего бытия.

Таким образом, то, что философия как наука, идеология и мировоззрение полагает **идеально**, философское сознание непосредственной жизнедеятельности индивидов полагает **практически**. Мы называем это сознание философским за его бытийную, функциональную направленность на воплощение в жизнь того, что философия (по сути своей) провозглашает — стремление к единству (единению) индивида и рода. Именно непосредственно философское сознание, поддержанное профессиональной философией, практически занято воплощением философии в действительность.

Философия как система теоретических знаний стремится прежде всего к адекватной себе (своему принципу) форме выражения, ибо только через форму, «общественную форму», она существует и несет определенное, заложенное в ней содержание. В то же время практически-философское сознание — это фактически прямая копия общественной связи: 1) в ее действительности (как ее часть) и 2) в ее противоречии с должным (как часть **другого** — идеального, концентрированно выражающего целостность рода в индивиде). Призыв К. Маркса к философам, которые до сих пор стремились лишь к объяснению мира (в рамках теоретически замкнутых систем знания), приступить к действительному преобразованию мира есть по существу призыв к единению профессионального философствования и непосредственно-философского сознания практического субъекта социального действия, т. е. призыв к полной реализации гуманистической функции философии как системы концептуального знания о человеке.

Исконная мировоззренческая дихотомия движения мысли от человека к миру человека и от мира вновь к человеку очень часто останавливается на первой позиции, не доходя до второй, но именно в ней сосредоточена основная гуманистическая проблематика.

В той мере, в какой содержание гуманистической проблематики замыкается на самосознании индивидов во всем многообразии его проявления, гуманистическая функция философии мо-

жет быть идентифицирована с ее мировоззренческой функцией и в этом контексте она звучит как «гуманистически-мировоззренческая функция»⁵. Но революционный характер переворота, совершенного К. Марксом в философии, состоит и в том, что он вынес значительную часть гуманистической (и всякой иной, теоретической) проблематики за рамки собственно актуального самосознания человека (ибо и раб с его самосознанием может чувствовать себя вполне умиротворенным) и поместил ее на правах объективно существующего в человеческое бытие, в котором многое на каждом конкретно-историческом этапе развития человеческой индивидуальности (субъективности) остается скрытым от нее, но столь же действенным, как и факты сознания. То, что здесь представлено в качестве скрытого от человеческой индивидуальности, носит главным образом не предметный, а операциональный характер: лишь будучи совершенной, опредмеченной в известных формах, человеческая деятельность обнаруживает свойство быть вполне осознаваемой («на ошибках учатся»).

Философская мысль, ориентирующая себя не на обслуживание наличного состояния самосознания того или иного класса (его апологетику), а берущая на себя смелость теоретического (абстрактно-логического) проникновения в эту скрытую от людей сущность практики, реализует тем самым собственно гуманистическую функцию, которую в данном контексте уже нельзя отождествить ни с методологической, ни с мировоззренческой. Гуманистическая функция замыкает марксистско-ленинскую философию на глубинные основания развивающейся практики людей, взятой не на уровне **являющегося** сознанию человеческого бытия, но на уровне его сущности.

Такая ориентация содержит в себе не только великую мощь, но и опасность отрыва от наличного мировоззренческого сознания людей в бесплодные дебри «схоластического теоретизирования». Известны многочисленные попытки социологов и психологов в производстве узкоспециальной («заумной») терминологии и столь же замысловатого стиля как способ спрятаться от дилетанта. Но и философ прячет в «схоластическое теоретизирование» либо свою научную некомпетентность, либо свои новейшие изыскания, которые еще не получили санкции на существование. Если в отношении второго будет выработана разумная терпимость, то первое само себя раскроет. Однако нельзя не учитывать, что определенная сложность стиля в науке неизбежна. Например, К. Маркс много раз указывал на невозможность иной, более доступной, подачи материала первых, теоретически сложных и крайне важных глав «Капитала». Нужно также учитывать, что теоретическая философия — это не художественная литература и ей не приходится рассчитывать

⁵ См.: Григорьян Б. Т. Человек. Его положение и призвание в современном мире. М., 1986. С. 96.

на столь массового читателя. Вместе с тем проявляемый сегодня повышенный интерес к осмыслению процессов перестройки к развитию мировоззренческих структур предполагает совершенствование не только прикладной, но и фундаментальной проблематики марксистско-ленинской философии.

Естественным основанием для накопления и практического использования философско-гуманистического содержания в самой жизнедеятельности людей выступает **духовность** человека — такая организация внутреннего мира человека и деятельного проявления его вовне, которая основана на волеии, самости, внутренней свободе, раскрытости и полной ответственности индивида перед самим собой, когда он ищет и находит практическое подтверждение принципиальной тождественности его внутреннего мира окружающему его миру практики и прежде всего внутреннему миру других людей. Духовность открывает неограниченные резервы личностного развития. «В ходе освоения человеком этих резервов духовность перестраивается сама: цельность внутреннего мира личности обеспечивается теперь не его замкнутостью, а его открытостью к практике, деятельности других людей, к общению с ними»⁶.

Таким образом, деятельность практически-философского сознания обретает свое воплощение в духовности человека, единственности и ответственности человеческого жизнепроявления и лишь в ее целостности формирует взаимосвязь с теоретической философией. Насколько духовность выступает средством взаимосвязи практического и теоретического сознания, настолько практически-философское сознание выступает средством взаимосвязи духовности и жизнедеятельности человека. Именно в духовности и посредством духовности индивид призван проявить волеие, осознанный выбор («ответственный поступок», «бытие-событие», по М. Бахтину), предпринять усилие соединения установившейся внутренней гармонии и необходимости включения в нее противоречащего ей содержания, но так, чтобы не разрушить ее до основания, а обновить, сделать более всесторонней.

Внутренний мир человека — это, безусловно, целостность. Но целостность, очень быстро превращающаяся в ограниченную целостность, самодовольную и самодостаточную (как, впрочем, и недовольную всем на свете), если человек забывает о неисчерпаемом источнике духовного роста вне себя, в другом, в других — в изменяющейся практике людей. Важно понимание несовершенства всякого достигнутого уровня целостности внутреннего мира человека, т.е. фактической открытости и даже разорванности этой целостности, которая имеет свою завершенность лишь как момент для восстановления сил с тем, чтобы **назавтра** вновь ринуться в бой, в пучину требуемого от него

⁶ Бурбулис Г. Э., Кемеров В. Е. Духовность и рациональность. М., 1986. С. 42.

либо для него. В первом случае человек притирается к той общественной связи, которая составляет его непосредственную жизнедеятельность. А если эта связь противоречит его фундаментальным и осознанным личностным основаниям внутренней свободы и благополучия, составляющим также и ведущее содержание внутреннего мира человека, т. е. если целостность духовного мира индивида оказывается неспособной вобрать в себя противоречащее ей содержание наличной общественной связи, то человек либо стремится заменить ее в рамках существующей общественной системы (в индивидуальном порядке), либо, если это невозможно, как невозможно, например, при капитализме неимущему классу вдруг сделаться имущим, вступает на путь революционной практики, как ее понимал К. Маркс.

Лишь в предельной ситуации — став обществом, вобрав все ведущие компоненты его содержания, индивид способен обрести относительно устойчивую целостность своего духовного мира и выработать потребность в последовательном самовыражении в доступных ему формах духовной и материальной культуры. Но поскольку само общество исторически оказывается более или менее совершенным, а значит, преходящим, то и люди, усвоившие все его содержательное многообразие как свою духовную целостность, также более или менее совершенны. Вместе с тем в их власти раздвинуть и эту, казалось бы, предельную границу их духовного развития и шагнуть от наличного общества к должному и мыслимому обществу. Впрочем, к этому последнему их может приблизить лишь обращение к практической энергии неудовлетворенности существующим, носителем которой выступают конкретные люди, группы людей и целые классы.

Сопряженность духовного с социально-классовым может быть резюмирована в следующих основных позициях:

1) отчужденное состояние индивидуального бытия людей господствующего класса — состояние, которое позволяет духовному миру личности через взаимодействие с социокультурным окружением возвыситься до всеобщности наличной эпохи и выразить ее, увы, лишь на апологетической основе средствами духовной культуры, квинтэссенцией которой выступает философия господствующего класса (**всеобщность настоящего**);

2) отчужденное состояние индивидуального бытия людей негосподствующего класса — состояние, которое привязывает духовный мир человека к ограниченному уровню его развития в силу ограниченности той социальной связи, которая составляет его жизнедеятельность и делает возможным лишь ограниченное и стихийное проявление социального протеста. Это последнее делает понятным, почему В. И. Ленин говорил о необходимости привнесения идеи социализма в рабочее движение, о том, что рабочее движение без авангарда, в который должна входить и прогрессивная интеллигенция, не способен на социальную революцию и т. д. Кроме того, всякая ограниченная

общественная связь хотя и давит на сознание индивида нарочитой повседневностью, но, имея устойчивую опору в целостной системе общества, всегда доводит, порой в превращенной форме, эту общественную целостность до сознания людей, духовность которых находит свое определяющее выражение в народной культуре (**всеобщность прошлого**);

3) неотчужденное состояние индивидуального бытия людей, занятых революционной практикой — состояние, которое позволяет соединить в себе достоинства первого и второго состояний: а) возвышение духовной целостности не только до уровня существующего общества, что с успехом делает и господствующий класс в апологетической форме, но до уровня будущего (должного и необходимого) общества; б) соединение этой новой духовности с практической энергией обновления, которой в полной мере способен обладать лишь негосподствующий класс, или часть общества, несущая основное бремя неудовлетворенности настоящим (**всеобщность будущего**)⁷.

Эта общая укрупненная градация сопряженности духовного с социальным, состоящая из трех указанных позиций, сохраняется и при социализме, хотя на совершенно новой, неантагонистической основе. Процессы стабилизации социалистического общества на достигнутом опираются на первую духовную позицию личности. Многочисленные несовершенства реального социализма в трудной исторической ситуации с неизбежностью закрепляют вторую позицию за определенной, хотя и весьма подвижной, частью населения. Наконец, необходимость непрерывного, а порой и решительного, обновления общества при социализме требует опоры именно на третью духовную позицию личности, которая в свою очередь опирается на первые две. Лишь способность воспроизводить ее в людях на каждом достигнутом уровне развития социалистического общества предупреждает от застоя в социальных делах и делает возможным ускоренное развитие общества. Все это стало очевидным в современной социально-политической обстановке в стране на рубеже революционных по своей сути преобразований советского общества.

Отмечая социально-кочевой характер основных позиций духовности в самых различных социальных группах социалистического общества, а значит, и их сосуществование в этих груп-

⁷ Здесь возможны интересные параллели с существующими психологическими типологиями личности; по критерию их отношения к времени выделяются такие типы личности, как: ощущающий (абсолютизация настоящего), эмоциональный (абсолютизация прошлого как критерия происходящего), мыслительный (абсолютизация общественно выраженного синтеза настоящего и прошлого) и интуитивный (абсолютизация будущего), который в вопросах переустройства общества играет решающую роль (см. подробнее: *Мани Х., Зайглер М., Осмонд Х. «Типы личности» конфликтуют // Диалоги: Polemические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М., 1979. С. 174—180*).

пах, мы как бы косвенно приходим к выводу о их сосуществовании также и в отдельном индивиде. Этот вывод раскрывает нечто существенно важное для нашего анализа сопряженности духовного и социального в человеческом бытии и гуманистической роли практически-философского сознания в этом процессе. Всякий человек содержит в себе все три позиции ценностной сопряженности духовного и социального: утверждение и оправдание достигнутого, неудовлетворенность настоящим и устремленность в будущее. В тот или иной (исторический или жизненный) момент одна из них может оказаться преобладающей, что, очевидно, зависит от социального заказа, от той социальной ситуации, в которой живет человек и которая определяет специфику его индивидуального бытия. Классические формы антагонистического разделения труда искусственно разрывают это духовное триединство индивида и закрепляют каждую из его позиций как социально преобладающую за определенным классом, оставляя третью (решающую) позицию революционной практики на произвол судьбы, а то и искусственно подавляя ее, чем и предопределяют стихию своих социальных процессов. По мысли К. Маркса, историческая тенденция общественного развития состоит в том, чтобы взять под контроль сознательных индивидов отчуждающее воздействие общественного разделения труда, сделать революционную практику **нормальным** состоянием общества, способного к непрерывному прогрессу. В способности постоянно революционизировать производительные силы общества К. Маркс видел одну из исторических заслуг капитализма. Задача состоит теперь в том, чтобы научиться революционизировать всю социальную сферу и прежде всего производственные отношения. Сделать это можно на новой социально-классовой основе — в условиях социализма, но не автоматически, а путем постоянного сознательного контроля со стороны людей, не утрачивая при этом достигнутого, т. е. опираясь на него как на естественное основание.

Однако, как показал исторический опыт, и при этом, казалось бы, безусловном и важном завоевании социализма могут накапливаться трудные проблемы. Ибо одно дело — высечь в широких народных массах величайшую энергию созидания путем разрушения старого, отжившего социально-классового уклада, а другое дело — научиться производить то же на базе собственного (нового) социального уклада. Сегодня отчетливо видно, что не существует другого способа решения этих проблем, кроме развития принципов социалистической демократии на практике, сохраняющей свою сложность и противоречивость, т. е. в ситуаций, требующей смелости и способности пойти на риск внедрения нового, непробованного, но обещающего иметь своим непреложным результатом пробуждение духовной энергии людей, направленной на социальное и экономическое обновление. В этом деле не может быть вечных рецептов. Нужно

лишь видеть реальную диалектику социальных сил и эффективность имеющихся средств для обеспечения их прогрессивного развития.

Итак, налицо актуальность вопросов социально направленного воспроизводства духовной целостности людей с акцентом на деятельность обновления («революционную практику»), а не на «смакование» достигнутого, как, впрочем, и не на голый поток критики настоящего. Выше, говоря о механизме духовной самодетерминации в интересующем нас аспекте связи с социальным, мы подошли к выделению в нем самом единства трех элементов: 1) относительно устойчивой внутренней гармонии (целостности) — устоявшегося духовного мира личности, 2) диссонирующего включения нового содержания наличной общественной связи и, наконец, 3) деятельного проявления себя («поступка», по М. Бахтину), производящего одной своей стороной движение внутреннего мира человека, а другой — социальное действие по преобразованию наличной общественной связи, даже если она дана в идеальной форме культурного взаимодействия человеческой субъективности. Функциональная определенность практически-философского сознания состоит в обеспечении взаимосвязи этих трех элементов духовности. Это общая схема духовной деятельности, обеспечивающая неограниченный простор для взаимодействия личности с обществом и связанного с ним духовного роста индивида. Она становится всеобщей — доступной для каждого — лишь в рамках коммунистических принципов организации общества. В современных же условиях реальные формы жизнедеятельности людей накладывают на нее свой существенный отпечаток.

Нетрудно заметить, что индивидуальное бытие людей, не производящее какое-либо диссонирующее воздействие на их духовную целостность, очень скоро начинает приводить к духовному застою, безудержной социальной апологетике, общественно пассивному укладу — жизни. Не обязательно это происходит с людьми, так сказать, у власти, но и в самых различных слоях общества в силу ослабленности стимулов. При этом второй и третий элементы рассмотренной схемы духовной самодетерминации оказываются практически выключенными. Человек обрекает свою духовность на обслуживание самых примитивных — в силу их чрезмерной узости — общественных запросов, которые, таким образом, не гарантируют его всестороннего воспроизводства. Обделенность всеобщим содержанием конкретных производственных мест (профессий), с которыми прежде всего связана жизнедеятельность людей, делает культурно-идеологические средства общения едва ли не решающим фактором воспроизводства личностной целостности.

В то же время на другом полюсе социальной организации накапливаются наиболее выраженные и представленные в предметно-чувственной, непосредственной форме недостатки достиг-

нутого уровня развития общественной системы. Индивидуальное бытие людей, оказавшихся на этом полюсе социального целого, производит повышенное диссонирующее воздействие на духовный мир человека, что приводит к двум крайним социальным позициям: первая — болезненное включение в корне неприемлемого содержания наличной общественной связи в духовную организацию личности, что исключает возможность дальнейшего духовного роста и порождает позицию смиренного недовольства; вторая — полное неприятие наличной общественной связи и распространение его на все общество (на весь мир), позиция бунтарства, находящая свое социальное выражение в той или иной форме преступления. При этом в своем большинстве люди продолжают сохранять некоторую оптимальную для данной общественной системы духовную целостность. И лишь в особых обстоятельствах жизни или в особых своих жизнепроявлениях, если заглянуть в глубь того, что лежит на поверхности, соскальзывают в указанные крайности бытия духа. Но и этого достаточно, чтобы увидеть за ними нечто существенное..

Наконец, на стыке этих крайних позиций происходит синтез — разрешающая назревшее противоречие социальная позиция личности. Для общества очень важно научиться создавать вакансию для практического и наиболее эффективного, приемлемого для его устоев использования людей с этой выраженной социальной позицией, за которой стоит особое состояние духа. В реализации социального заказа на общественную активность, уходящую своими корнями в духовную сферу личности, обретающую свою целостность не в себе, но в социальной позиции обновления наличных форм жизнедеятельности, — должна сыграть свою роль и философия, опирающаяся на практически-философское сознание индивида. Уже стихийное стремление осуществить свое единство с родом в непосредственной жизнедеятельности делает человека практическим философом (или «дело-философом»), наделенным деятельным практически-философским сознанием, тогда как философ-профессионал (или «слово-философ») реализует это единство с родом также и теоретически, особенно там, где оно только стремится быть воплощенным, имея на своем пути исторические преграды. Мы уже отмечали, что актуально действующим проводником между двумя формами бытия философии в обществе (как и в структуре сознания индивида) выступает мировоззрение как специфическое формообразование сознания, которое должно быть революционизировано путем достижения тесного взаимодействия между философскими полюсами в сфере теории и практики. Для этого необходима максимальная раскрепощенность профессионально-философского сознания в его адекватном отражении практически-философских устремлений людей, как и в обратном воздействии на них через разветвленную систему общественных, социокультурных средств.

Как сделать, чтобы человек не останавливался на первой духовной позиции апологии существующего, а пройдя ее, не замыкался на второй — всеобщего отрицания, но доходил до конца в разрешении данной противоположности в доступных ему формах революционной практики? Нужна определенная духовная атмосфера в обществе, продуцирующая социальное творчество и подкрепляемая реальными делами обновления. Необходима способность выхода за рамки сложившихся мировоззренческих стереотипов как в массовом сознании, так и в теоретических формах мировоззрения. Задача состоит в приобщении мировоззренческих структур к новейшим тенденциям развития и функционирования форм жизнедеятельности индивидов. Именно в этом проявляет себя философия, опирающаяся на общественно выраженную интенцию к новизне и реализующая, таким образом, свою гуманистическую функцию.

Р. Л. ЛИВШИЦ
Комсомольский-на-Амуре политехнический институт

Роль науки и философии в духовном становлении личности

Среди потерь, которые понесло наше общество в годы застоя, самые горькие — потери духовного, нравственного порядка. «Возникшие в последние годы элементы социальной коррозии, — говорилось на январском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС, — негативно сказались на духовном настрое общества, как-то незаметно подтачивали высокие нравственные ценности, которые были всегда присущи нашему народу и которыми мы гордились, — идейную убежденность, трудовой энтузиазм, советский патриотизм. Неизбежное следствие этого — падение интереса к общественным делам, проявления бездуховности и скептицизма, снижение роли моральных стимулов труда»¹. Как показывает пока еще не очень длительный опыт перестройки, дело это чрезвычайно сложное. Наше общество должно в кратчайшие исторические сроки разрешить целый клубок серьезнейших проблем. И самая трудная из них — это, пожалуй, выправление перекосов в духовной сфере. Внутренний мир личности, ее мировоззрение — область крайне деликатная и в то же время чрезвычайно устойчивая. Взгляды на жизнь, если они сформированы, меняются не сразу и не вдруг. Поэтому чрезвычайно важно, чтобы воздействие на духовные процессы в обществе происходило на основе продуманной теории.

¹ О перестройке и кадровой политике партии: Доклад Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева на Пленуме ЦК КПСС, 27 января 1987 г. // Коммунист. 1987. № 3. С. 9—10.

Одна из актуальных задач в области коммунистического воспитания — задача формирования духовности. Другое ее обозначение — духовное становление личности. Факторы, воздействующие на личность, многообразны. Мы не будем касаться их всех, а рассмотрим только те, которые имеют основное значение в процессе преподавания, а именно науку и философию.

Об актуальности проблемы формирования духовности свидетельствует факт пробуждения к ней интереса исследователей².

М. С. Каган подходит к категории духовного в общем-то формально. Он показывает, что без нее система категорий, фиксирующих процессы отражения действительности в голове человека, неполна. Понятия «идеальное», «субъективная реальность», «психическое», «сознание» передают не все оттенки познавательного отношения человека к миру. «...Философии,— пишет М. С. Каган,— необходимо понятие, обозначающее целостную активность человеческой психики в ее специфичности по сравнению с психикой животных, т. е. в социокультурной детерминированности и содержательности»³. Таким понятием, считает он, является понятие духовного. С нашей точки зрения, позиции М. С. Кагана свойственны два недостатка. Первый связан с недооценкой значения понятия духовного для практики созидания нового общества и в особенности для того этапа развития, на котором мы находимся, т. е. этапа перестройки. Не только внутренние потребности философии требуют внимания к этой категории, но и задачи практического плана⁴. Другой недостаток заключается, как нам представляется, в чрезмерно широкой и потому абстрактной трактовке понятия духовного. Если считать, что это понятие характеризует то, чем сознание человека отличается от психики животных, то в этом случае в нем нет нужды. Функцию такого понятия с успехом выполняет категория идеального. Не помогает и тезис о том, что понятие духовного отражает целостную активность человеческой психики, ибо в том же понятии идеального имплицитно заложено представление о целостности и активности сознания.

Работа В. Г. Федотовой, восходящая к идеям М. М. Бахтина⁵, содержит чрезвычайно интересный анализ различных типов духовности как ценностного содержания сознания.

В. Г. Федотова вслед за М. М. Бахтиным различает три типа духовности: эстетизм, этизм и теоретизм. Критерий различ-

² См.: Каган М. С. О духовном: (Опыт категориального анализа) // *Вопр. философии*. 1985. № 9; Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки // *Вопр. философии*. 1987. № 3; Она же. Душевное и духовное // *Филос. науки*. 1988. № 7; Бурбулис Г. Э., Кемеров В. Е. Духовность и рациональность. М., 1986.

³ Каган М. С. О духовном. С. 95.

⁴ На это обстоятельство обращает внимание В. Г. Федотова. См.: Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки. С. 14.

⁵ См.: Бахтин М. М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984—1985*. М., 1986.

ния — тот пласт культуры, на который ориентируется личность. Такое различие представляется нам безусловно верным и весьма продуктивным. В этой связи встает вопрос о духовности, которая связана с ориентацией на религию. В. Г. Федотова упоминает о ней, но лишь как об определенном варианте этизма. По-видимому, удовлетворительное решение этой проблемы можно получить, допустив, что различие указанных типов духовности существует внутри религии. Эмпирически легче всего фиксируется существование религиозно окрашенного этизма. Хорошо известно, что основная масса верующих ищет в религии ответы на вопросы нравственности, понимает и воспринимает религию прежде всего как систему моральных установлений. Они обращаются к религии не для того, чтобы узнать, как устроена Вселенная, и не с целью получить эстетическое наслаждение от созерцания храма или от церковного пения, но ради обретения нравственных ориентиров своей жизни. Наряду с такими верующими есть люди, которых религия привлекает именно своей обрядовой стороной: красотами церковной архитектуры, пышностью религиозного обряда и т. п. Тут мы имеем дело с религиозно окрашенным эстетизмом. Существует в рамках религии и теоретизм. Он заключается в осмыслении мира через сетку богословских понятий.

При всем многообразии ценностных ориентаций главный признак духовной личности — субъективная включенность в мир, восприятие личностью его бед и проблем как своих. Духовность неотделима от ценностей гуманизма, тогда как бездуховность эти ценности отрицает.

Духовность есть определенная позиция личности по отношению к миру, но понятие «мир» — центральная категория мировоззрения, а мировоззрение личности есть система ее ценностных ориентаций. Данное обстоятельство позволяет заключить, что духовность есть качество мировоззрения личности.

Обратимся теперь к вопросу, какой вклад могут внести наука и философия в духовное становление личности.

Конкретно речь идет о том, как усвоение научных знаний и приобщение к марксистско-ленинской философии способны сформировать личность, мировоззрению которой свойственна духовность.

Общим для науки и марксистско-ленинской философии является то, что они дают объективно верную картину действительности. Поэтому вполне правомерно употребление понятия «наука» в широком смысле — для обозначения истинных знаний любой степени общности — от отдельных фактов до философских обобщений. Отдавая себе отчет в нестрогости такого приема, мы полагаем возможным все-таки в целях настоящей работы использовать его.

Длительное время в практике воспитания и в теоретических исследованиях, обобщающих эту практику, имел место просвети-

тельский крен. В его основе лежит идущее еще от Сократа убеждение в тождестве истины и добродетели, знания и мудрости. С особой силой мысль об облагораживающем влиянии истинного знания на личность была выражена в XVIII в. философской традицией, обозначаемой понятием Просвещение. Реальный ход истории, однако, показал ограниченность просветительской идеологии. В XIX и в особенности в XX вв. появляются различного рода антисциентистские концепции, в которых наука трактуется как дегуманизирующая сила, разрушающая человеческое в человеке.

Отмежевываясь от антисциентистских концепций⁶ и подвергая их справедливой критике, марксизм не может игнорировать ту реальную проблему, на которой эти концепции спекулируют: научное знание само по себе нейтрально по отношению к человеческим ценностям, оно может служить как добру, так и злу, все дело в том, в чьих руках оно находится. Как пишет В. П. Иванов, «рассматриваемое в собственно теоретической сфере, знание амбивалентно, оно способно служить любым, даже противоположным целям, ограничивая их только рамками возможностей, вытекающих из познанных законов предмета»⁷. В данном случае нас интересует не техническое или социальное приложение научного знания, а его воздействие на мировоззрение личности.

Чистое просветительство — это, конечно, не тот путь, по которому следует идти, если мы хотим, чтобы происходило действительное духовное становление личности. Мировоззрение личности складывается под воздействием множества факторов, прежде всего реальной жизненной практики, личного опыта. Никакие уверения в справедливости основного экономического закона социализма, который, если следовать учебникам политэкономии, заключается во «все более полном удовлетворении постоянно растущих материальных и культурных потребностей членов общества», не в состоянии выработать убеждение в том, что человек, его благо действительно являются целью социалистической экономики, если в обществе имеют место явления дефицита, роста цен, замедление темпа роста реальных доходов, а у некоторых категорий населения — абсолютное снижение жизненного уровня. В то же время было бы неверно впадать в противоположную просветительству крайность — вообще отрицать роль науки и философии в формировании мировоззрения личности. Отказ от просветительства не означает отказа от просвещения. Правильная линия заключается не в том, чтобы «отсечь» научное знание от процесса формирования личности, а в том, чтобы в максимальной степени использовать его мировоззренческий потенциал, что достигается лишь в том случае,

⁶ См.: Швырев В. С., Юдин Э. Г. Мировоззренческая оценка науки: критика буржуазных концепций сциентизма и антисциентизма. М., 1973.

⁷ Мировоззренческая культура личности: (Философские проблемы формирования). Киев, 1986. С. 13.

когда картина, рисуемая наукой, находит свое подтверждение в тех реалиях, в которые личность погружена и в которых она практически действует.

Специфический угол зрения, задаваемый темой настоящей работы, требует исследования того, каким образом наука и марксистско-ленинская философия формируют такое качество мировоззрения личности, как духовность. Речь, подчеркиваем, идет не просто о формировании мировоззрения, а о формировании мировоззрения, обладающего духовностью. Второе, несомненно, уже первого.

С нашей точки зрения, способностью порождать духовность обладает не только наука, истинное знание. Личность, чье становление протекает преимущественно под воздействием религиозных представлений или обыденного сознания, отнюдь не обязательно сформируется бездуховной. Убежденный верующий, постоянно размышляющий над вопросами веры, изучающий Библию, черпающий в религиозных текстах ответы на вопросы, которые перед ним встают, — достаточно типичная для нашего общества фигура (хотя и малораспространенная). Такой человек живет, без сомнения, напряженной духовной жизнью, субъективно он включен в мир, правда, иллюзорно. Другой (ныне практически исчезнувший) социальный тип, описанный в художественной литературе, — народный мудрец, деревенский философ. Его сентенции и парадоксы основаны не на знании научных и философских положений, а на накопленном им повседневном опыте. В сущности, Сократ являет собой классический образец такого мудреца.

Усвоение личностью научных знаний неизбежно сказывается на ее мировоззрении, но не обязательно формирует духовность. Характеризуя влияние научного знания на мировоззрение личности, мы употребили слово «сказывается» и не использовали более сильных выражений, как-то: формирует, создает, порождает и т. п. Это сделано сознательно, ибо, как пишут В. С. Швырев и Э. Г. Юдин, «факт науки не превращается автоматически в факт мировоззрения личности»⁸. Далее эти авторы проводят ту мысль, что человек должен «спроектировать» этот факт на свой внутренний мир. Мы еще вернемся к этому высказыванию, потому что усматриваем в нем одну неточность. Пока же укажем на ту сторону тезиса, которая представляется нам совершенно правильной. Научные знания действительно ассимилируются мировоззрением, лишь будучи спроецированными на внутренний мир личности.

Само по себе вхождение научных знаний в мировоззрение не гарантирует обретения последним качества духовности, ведь эти знания еще не определяют позицию личности по отношению к миру. Эрудированный человек, безошибочно ориентирующийся

⁸ Швырев В. С., Юдин Э. Г. Мировоззренческая оценка науки. С. 15.

в природной и социальной действительности — совсем не обязательно человек, живущий насыщенной духовной жизнью. Все дело в том, какова его смысложизненная установка: приспособительная или преобразующая. В мировоззрении личности имеется центр, который организует и выстраивает усваиваемый ею идейный материал (научное знание в том числе). Этот центр — смысл жизни человека. Смысл жизни оказывается, таким образом, предзаданным научным знаниям. Получается, что усвоение научных знаний может делать личность более осведомленной, но не в состоянии изменить ее сущностный статус. Этот тезис верен, однако лишь в определенных пределах.

Во-первых, смысл жизни не априорен. Он формируется под влиянием жизненного опыта человека, в котором определенную роль играет научное знание. Не противопоставляя науку другим источникам жизненного опыта (искусство, обыденное сознание, житейские впечатления), следует подчеркнуть, что наука в плане воздействия на мировоззрение личности занимает свою экологическую нишу, обладает свойственными только ей возможностями. Так, жизненные впечатления личности неизбежно случайны и фрагментарны, ограничены индивидуальным временем и пространством. Достоинство научного знания — систематичность и аподиктичность. Усваивая научные знания, личность расширяет свой духовный горизонт до общечеловеческого. Через науку личность приобщается к жизненному опыту всего человечества — опыту систематизированному, удостоверенному практикой.

Искусство тоже приобщает личность к общечеловеческому опыту, но иными средствами и в ином смысле. Искусство открывает человеку жизненный опыт другого человека, но уже в очищенном от случайностей виде. При этом опыт, приобретенный в общении с искусством, обладает для личности эмоциональной наполненностью, что не характерно для опыта, полученного в результате усвоения научных знаний. Казалось бы, наука здесь явно уступает искусству. Но это не так. Отношения науки и искусства в данном случае — отношения взаимодополнительности. Общаясь с искусством, человек приобретает опыт переживания мира, но переживание без понимания неполно. Специфика науки состоит в том, что она дает возможность рационально осмыслить, понять мир, а понимание связано с выявлением сущностных связей, систематизацией, умением предвидеть ход событий и собственных действий. Таким образом, усвоение научных знаний является для личности непременным условием деятельности со знанием дела, т.е. свободной деятельности.

Во-вторых, смысложизненная детерминанта личности при всей своей устойчивости способна все-таки меняться. Это изменение происходит не сразу, не вдруг, требуется, чтобы «давление» эмпирического материала на указанную детерминанту превы-

сило некоторый предел, критическую точку. Изложенное дает нам основания для оптимистической оценки мировоззренческого потенциала науки.

Итак, можно считать обоснованным, что усвоение научных знаний оказывает непосредственное воздействие на мировоззрение личности, что оно способно влиять на понимание ею смысла жизни.

Но способствует ли постижение науки формированию духовности как специфической черты мировоззрения личности?

Мы склонны дать положительный ответ на этот вопрос. Для такого ответа есть две причины.

Первая. Духовность, согласно нашему определению, есть субъективная включенность в мир, открытость личности миру. Но ведь именно такова изначальная интенция науки. Познавательная активность науки направлена вовне, наука ставит человека в ситуацию, когда он должен открыть себя миру. Именно такой тип отношения к миру имманентен науке.

Вторая. Наука, в отличие от искусства, не имеет гедонистической функции. Усвоение научных знаний для личности всегда труд. Этот труд может (и должен) быть сопряжен с положительными эмоциями, однако он не перестает от этого быть трудом, т.е. процессом, в котором момент «преодоления себя» занимает не последнее место. Если произведение искусства может быть воспринято без всякого напряжения духовных сил, то научное знание даже в самом малом его фрагменте так усвоено быть не может. Следовательно, постигая премудрости науки, личность обогащается опытом духовного труда, опытом размышления, интеллектуального напряжения. А духовности без духовного напряжения нет. Таким образом, наука есть фактор, благоприятствующий становлению духовности. Однако жесткой детерминации здесь, как вообще во всех духовных процессах, не обнаруживается.

Мировоззрение, как было показано, существует на трех уровнях: идеалы, принципы, убеждения⁹. С нашей точки зрения, в формирование каждого из них, как и в становление духовности на каждом из этих уровней, вносят вклад все источники жизненного опыта личности. Однако этот вклад неодинаков. Так, поскольку идеал есть единство рационального и эмоционального, чувственно-конкретного и понятийно-абстрактного, постольку здесь преимущественными возможностями обладает искусство. Наука обосновывает или развенчивает идеалы, однако она не в состоянии придать идеалам ту чувственную достоверность, которая сообщается им искусством.

Как представляется, «подлинное царство» науки — уровень принципов. Принципы — это установки, выраженные во всеоб-

⁹ См.: Мировоззренческая система марксизма-ленинизма: вопросы формирования и функционирования. Свердловск, 1987. Гл. 7.

щей, не отягощенной чувственностью форме, специфической именно для положений науки.

Основным источником убеждений личности, как можно предположить, является ее непосредственный житейский опыт.

До сих пор мы оперировали абстракцией «наука вообще». Такая абстракция правомерна, но до некоторого момента. Полагая, что такой момент настал. Научное знание внутренне дифференцировано, крайне неоднородно. Можно расчленять это знание по множеству оснований. В целях настоящего исследования интерес представляет деление научного знания на гуманитарное и негуманитарное, а также на философское и нефилософское.

На уровне непосредственного восприятия граница между гуманитарным и негуманитарным знанием улавливается без труда. Другое дело — рациональное определение этой границы, «схватывание» ее в понятиях. Попытку выразить специфику гуманитарного знания, на наш взгляд, вполне успешную, предпринял В. В. Ильин¹⁰. «Предмет гуманитарного знания,— пишет он,— человечески значимый и значащий материал, личностные измерения объектов, их «судьбоносность». Любая вещь может быть гуманитарной в случае сопряжения с нею человеческих ценностей, свойств, качеств. По отношению к человеку, по способности воплощать в себе, «излучать» из себя человеческое, по степени замкнутости на человеке, собственно и проводится разграничение гуманитарного и негуманитарного»¹¹.

В силу того, что гуманитарное знание прямо «говорит о человеке», его воздействие на мировоззрение личности является непосредственным. Постигая историю общества как историю человеческих деяний, страстей, борений, проявлений подлости и благородства, трусости и героизма, низости и возвышенных устремлений, личность осознает себя как частицу мирового потока. Вместе с тем она определяется в этом потоке в своей классовой и национальной принадлежности. Для практики преподавания отсюда следует тот вывод, что при изложении истории нельзя упускать из виду ее человеческий смысл. Именно такая ошибка имела место до самого недавнего времени в преподавании истории КПСС. Она освещалась как некий объективный процесс, совершающийся вне и помимо личностей. На это обстоятельство было обращено внимание на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук¹².

Гуманитарное знание в сравнении с естественнонаучным и техническим обладает рядом принципиальных особенностей. В. В. Ильин выделяет такие специфические черты гуманитар-

¹⁰ См.: Ильин В. В. О специфике гуманитарного знания // *Вопр. философии*. 1965. № 7. С. 45—53.

¹¹ Там же. С. 48.

¹² См.: Горбачев М. С. *Учиться по-новому мыслить и действовать* // *Коммунист*. 1986. № 15. С. 14.

ного знания, как неэквантитивность, обилие случайных отношений, диалогичность понимания, символичность, полисемичность¹³. Все эти черты, в особенности последние три, имеют особое значение для формирования личности. Усвоение любого знания оставляет в сознании личности след, но усвоение гуманитарного знания не просто меняет, а развивает личность, причем универсально. Негуманитарное знание расширяет ассоциативное поле личности, однако оно не способствует ее возвышению именно как личности.

Игнорирование этого различия лежит в основе того технократского крена в образовании, который сложился в нашей стране. Весьма отчетливо этот крен проявляется в средней школе и в высшей технической школе. В указанных звеньях образования давно и прочно сложилось отношение к дисциплинам гуманитарного цикла как к чему-то второстепенному, второсортному, предназначенному «на десерт». Ну как, например, расценить тот факт, что количество часов, отводимых в средней школе на изучение литературы, в течение длительного времени неуклонно сокращалось? Или то, что теперь в старших классах на изучение иностранного языка отводится 1 час в неделю? Те, кто обрек иностранный язык в средней школе на столь жалкое существование, прекрасно понимают, что за 1 час в неделю невозможно удержать знание тех азов, которые были постигнуты раньше. Просто они относятся к нему как к некоему инструменту общения, которым желательно, но совсем не обязательно владеть. А то, что изучение иностранного языка развивает личность, позволяет ей понять ограниченность родного языка и тем самым осознать ограниченность любых национальных рамок и почувствовать принадлежность к человеческому роду как к целому, все это остается за пределами разума этих людей.

Вытекающая из требований дня задача усиления мировоззренческой направленности образования обуславливает необходимость курса на его гуманитаризацию. Гуманитаризация имеет два аспекта — внешний и внутренний. Внешний связан с увеличением количества изучаемых гуманитарных предметов, прежде всего в технических вузах, внутренний — с определенной перестройкой самих учебных курсов с целью выявления человеческого, личностного смысла изучаемого материала. Центральным пунктом гуманитаризации — установка на формирование духовности. Осознание своей принадлежности к определенной классовой и национальной общности, к определенной эпохе, осознание себя в качестве личности, ответственной за судьбы революции, социализма, высших ценностей коммунистического мировоззрения порождает потребность размышлять и действовать, порождает ту самую субъективную включенность в мир, которая составляет сущность духовности.

¹³ См.: Ильин В. В. О специфике гуманитарного знания. С. 53.

Реализация установки на формирование духовности требует внесения существенных коррективов в методы обучения. Так, акцент должен быть перенесен с монологического общения обучающего и обучаемого на диалогическое, с установки на запоминание — на установку на осмысление, с назидательности — на создание возможностей для учащегося делать выводы самостоятельно; необходимо перейти от педагогики, основанной на безусловном авторитете учителя, к педагогике сотрудничества.

Негуманитарное знание, в отличие от гуманитарного, не входит непосредственно в мировоззрение. Вряд ли этот тезис нуждается в доказательстве. Вопрос состоит в том, как им образом происходит это вхождение. Определенное представление на этот счет сформулировано Е. С. Швыревым и Э. Г. Юдиным, слова которых мы цитировали выше. Было обещано вернуться к приведенному высказыванию, что мы сейчас и делаем. Итак, что же является неправильным в мысли о том, что факт науки становится фактом мировоззрения, лишь будучи спроецированным на внутренний мир личности? С нашей точки зрения, факт науки вообще не может войти в мировоззрение в качестве его элемента, ибо оно представляет собой совокупность предельно общих идеалов, принципов и убеждений, направляющих познавательную и практическую деятельность личности. Мысль о проекции научных знаний на внутренний мир личности верна, но она относится не к такой форме знания, как факт, а к более высокой его форме. Ею не является теория, потому что она не обладает должной степенью общности. Лишь научная картина мира образует тот уровень систематизации и обобщения научных знаний, который открывает перспективы для их включения в мировоззрение. Научную картину мира мы истолковываем вслед за И. Я. Лойфманом как систему общих принципов науки¹⁴.

Поясним эти рассуждения на конкретном примере. Предположим, учащийся узнает на уроке физики, что скорость света конечна. Этот факт никак не затрагивает его личностно-мотивационную сферу, ничего не прибавляет и не убавляет в его понимании мира. Далее учащийся постигает, что конечность скорости света вполне объясняется специальной теорией относительности Эйнштейна. Усвоив эту теорию, человек так или иначе вносит свои коррективы в ту картину физической реальности, которая у него до этого сложилась. Физическая картина мира обобщается в общенаучной (философско-научной) картине мира. Вот эта последняя и проецируется на его внутренний мир, входя тем самым в содержание мировоззрения.

Среди гуманитарных дисциплин философия занимает особое

¹⁴ См.: Лойфман И. Я. Принципы физики и философские категории. Свердловск, 1973.

место, поскольку обладает непосредственно-мировоззренческим характером. Марксистско-ленинская философия — теоретически систематизированное научное мировоззрение, выражающее интерес передовых социальных сил. Ей изначально свойственна установка на преобразование мира, та самая открытость миру, которая придает мировоззрению духовность. Поэтому усвоение личностью марксистско-ленинской философии означает одновременно становление ее коммунистической духовности.

При этом возможны три случая.

Первый. Марксистско-ленинскую философию изучает человек, стоящий на стихийно-материалистической точке зрения, мировоззрение которого уже содержит в себе такую черту, как духовность. В данном случае приобщение к философским истинам будет иметь характер уточнения, конкретизации, корректировки и развития в основных чертах сложившейся позиции.

«Мы открывали

Маркса

каждый том

Как в доме

собственном

мы открываем ставни,

но и без чтения

мы разбирались в том,

в каком идти,

в каком сражаться стане»¹⁵.

Образное сравнение Маяковского хорошо показывает, в чем заключается эффект воздействия марксизма-ленинизма на личность, которая в силу своего положения в обществе, под влиянием собственного жизненного опыта предрасположена к восприятию передового мировоззрения. Для такой личности приобщение к марксистско-ленинской философии имеет освобождающий эффект, для нее становится ясно и понятно то, что ранее лишь интуитивно угадывалось.

Без знания марксистско-ленинской философии мировоззрение личности социалистического типа не завершено, ему не хватает стройности, цельности, систематичности. Не надо забывать о том, что в сознании личности социалистического типа, не знакомой с марксистско-ленинской философией в достаточной степени, имеются неверные стереотипы, с которыми необходимо расстаться. В процессе обучения философии приходится постоянно на эти стереотипы наталкиваться. Приведем два примера. Так, весьма сложно добиться усвоения материалистического понимания истории. Повседневный опыт личности, свидетельствующий о том, что всякий поступок совершается под влиянием тех или иных мотивов, вырабатывает у нее стихийно-идеалисти-

¹⁵ Маяковский В. Во весь голос. // Маяковский В. Стихотворения. Поэмы. Пьесы. М., 1969. С. 604.

ческий взгляд на общество. Под влиянием знакомства с марксистско-ленинской философией этот взгляд весьма часто сменяется вульгарно-материалистическим. Крайне трудно добиться правильного понимания диалектики общественного бытия и общественного сознания. Другой стереотип — потребительское истолкование коммунистического идеала. То обстоятельство, что материальное изобилие возникает при коммунизме в результате упорного и напряженного труда, что коммунизм вовсе не означает возможности приятного ничегонеделания, расслабляющей праздности, что он требует постоянного напряжения интеллектуальных сил человека, остается для рядового носителя массового сознания непонятным. Утвердить на место потребительского активно-созидательный идеал коммунистического общества — прямая задача преподавателя-обществоведа, прежде всего философа.

Проблемы, изучаемые в курсе марксистско-ленинской философии, различаются по степени их включенности в человековедческий контекст. Одно дело — тема «Классы и классовая борьба», другое — «Пространство и время как формы существования материи». В первом случае выявить личностный смысл философских положений, добиться того, чтобы эти положения перешли во внутренний план личности, стали регулятивами деятельности и поведения, проще и легче, чем во втором. Однако преподаватель не имеет права на безлично-отчужденное изложение любого философского вопроса. Так, характеризуя противоположность материалистической и субъективно-идеалистической интерпретации пространства и времени, преподаватель философии может связать этот вопрос с проблемой свободы и необходимости — важнейшей проблемой мировоззрения. Субъективно-идеалистическая трактовка пространственно-временных отношений связана с пониманием свободы как анархического произвола, диалектико-материалистическая — с концепцией свободы как действия на основе познанной необходимости.

Случай второй. Личность, которой мы стремимся привить марксистско-ленинское мировоззрение, обладает духовностью, но это духовность чуждого марксизму-ленинизму плана. В наших конкретных условиях это чаще всего духовность, ориентированная на религиозные ценности. В данном случае задача идеолога во много раз сложнее, чем тогда, когда он имеет дело с личностью, предрасположенной к формированию коммунистической духовности. Самая большая сложность заключается в необходимости переубеждать человека. Но причин для пессимизма все-таки нет. Верующий не лишен способности размышлять, более того, размышление над вопросами религии — его постоянное занятие и состояние. Если атеист хорошо разбирается в этих вопросах, он сумеет заронить зерно сомнения в сознание верующего. Приемы такого воздействия хорошо известны: показ противоречий в священных текстах, раскрытие внут-

ренной противоречивости самих принципов религии, реального поведения верующего и его убеждений, противоречивости самих этих убеждений и т.п. Важно уметь пользоваться этими приемами, но еще более важно научиться вести диалог с верующими, придерживаться уважительного тона, не прибегать к насмешкам. Всегда следует помнить о ленинском категорическом требовании избегать в атеистической работе малейшего оскорбления чувств верующего.

Случай третий. Слово преподавателя философии обращено к бездуховной личности. Положение идеолога здесь наитруднейшее, ибо бездуховность тождественна интеллектуальной и эмоциональной глухоте. Однако и тут нельзя опускать руки. Следует иметь в виду, что глухота может различаться по степени. Личность, абсолютно лишенная способности задуматься над смыслом жизни, включиться в мир, открыться навстречу миру — крайность, и как всякая крайность — не столь уж частое явление. Мы должны использовать любые — даже крохотные, минимальные возможности, чтобы зажечь в человеке пламень духовности. Теоретическое совершенство марксистско-ленинской философии, ее способность дать личности цельную, стройную, последовательную концепцию действительности, вооружить правильным пониманием перспектив общественного развития, дать человеку ориентацию в природном и социальном мире, помочь определить верную линию жизни, отыскать ее смысл — все это дает основание для оптимистической оценки той роли, которую она (философия) способна сыграть в духовном становлении личности.

И. С. НАРСКИЙ
Академия общественных наук при ЦК КПСС

Методологический аспект нового мышления и проблема гуманизма

Соотношение нового мышления и социалистического гуманизма — вопрос актуальный, интересный, практически важный. Новое мышление, без которого происходящая ныне, на основе идей XXVII съезда КПСС и XIX Всесоюзной конференции КПСС, перестройка жизни в Советском Союзе не может осуществляться успешно, — это, по сути дела, как подчеркнул М. С. Горбачев, «диалектическое мышление»¹. Очевидно, что в этом смысле мыслить по-новому — это значит мыслить по-ленински, совершенно конкретно, а вместе с тем глубоко теоре-

¹ См.: Горбачев М. С. Речь на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук // Филос. науки. 1987. № 1. С. 4.

тично, детально и масштабно, по-революционному, развивая ленинское диалектическое мышление далее, а значит, мыслить вполне реалистически, с учетом всех реальных противоречий развития, обращая особое внимание на уроки прошлого, в том числе горькие, на тенденции ныне происходящего и на перспективы будущего. Новое мышление нацелено на то, чтобы учитывать не только объективные факторы и связи социальной действительности, факторы классовые, национальные, межгосударственные, групповые и т. п., но и фактор **человеческий**, где речь идет об интересах, потребностях, оценках и действиях индивидов и личностей. О новом мышлении сказано уже немало, но в указанном плане — явно недостаточно. А здесь — существенное единство с проблемой гуманизма.

Новое мышление методологически осмысленно, оно всесторонне и в принципе чуждо метафизическим шаблонам. Как в своем внешнеполитическом, так и во внутриполитическом, экономическом, социальном, человеческом, идеологическом и общекультурном аспектах оно отвергает метафизически-упрощенные схематично-линейные подходы к любому вопросу и требует подходов системно-структурных, многоплановых и многомерных, учитывающих и функции объекта, и роль субъекта в их сложных взаимодействиях.

Новое мышление самоконтролируемо, именно поэтому оно чутко реагирует на изменения обстановки. Было бы неправильно сказать, что оно абсолютно никогда не использует простейшего и наименее совершенного поискового приема — метода проб и ошибок: в сложной и быстро изменяющейся обстановке невозможно заранее буквально все предвидеть, да и всякий, в особенности социальный, а тем более непосредственно связанный с человеческим фактором эксперимент предполагает возможность того, что коррективы, которые будут вытекать из его следствий, окажутся существенными. Однако в существе своем новое методологическое мышление противоположно бестеоретичной ориентации на метод проб и ошибок, близоруким упованиям на заскорузлое «авось и небось». Новое мышление несовместимо с искусственными упрощениями действительности вроде, например, сведения всей социальной структуры населения СССР только к двум классам (рабочему и колхозно-крестьянскому) и интеллигенции. Такие упрощения в лучшем случае говорят о ленинстве мысли, а в худшем — ведут к серьезным просчетам. Такие упрощения больно затрагивают интересы и права людей, могут наносить заметный ущерб требованиям социалистического гуманизма.

Новое мышление характеризуется такими воспитывающими, честность и порядочность человека чертами, как стремление обеспечить глубокое единство слова и дела, теории и практики. Ведь разрыв между словом и делом укореняет лицемерие и бездушие, пренебрежение к человеку и его духовному состоянию.

Разрыв между теорией и практикой — этими существенными диалектически **единными** противоположностями — развращает ученых, разлагает их стремление к истине. Вообще новому мышлению присуще умение, согласно ленинскому завету, соединять противоположности, которые соучаствуют в противоречиях того особого типа, разрешение которых означает не победу одной противоположности над другой, но все более гармоничную их взаимосогласованность и эффективное взаимодействие. Таких противоречий в условиях социализма очень много, и это весьма «полезные» противоречия, при условии, если неустанно работают над их разрешением в том смысле, о котором сказано выше. Это такие противоречия, способ разрешения которых воспитывает гуманистические чувства и подходы, внимание к человеку, к условиям его жизни, быта, к взаимодействию его с самыми разными сторонами окружающей его реальной социальной действительности.

Новое мышление нацелено на раскрытие противоречий действительности и основательное их познание. Оно нацелено на скорейшее устранение тех изъянов и искажений, которые реальный социализм претерпел в нашей стране. Оно ориентировано на то, чтобы всемерно обеспечить очищение общества от уродливых духовных явлений, что накопились за эти годы, и сделать так, чтобы процесс очищения стал необратимым. Эта ориентация прямо вытекает из требований социалистического гуманизма. С другой стороны, новое мышление призвано решать совсем новые задачи, поставленные перед нами новой международной и внутренней обстановкой, ныне складывающейся или только теперь сложившейся. Разумеется, обе эти направленности нового мышления взаимосвязаны и зависят друг от друга. На решения новых задач определенную печать накладывает и незавершенность в прошлые годы решения задач предшествующих, например, незавершенность в свое время процесса «расчистки завалов», порожденных культом личности. С другой стороны, успешное решение современных проблем способствует радикальному преодолению тяжкого груза вопросов, нерешенных в нашей стране в 60—70-х гг. XX в., но вытекающее отсюда расширение наших современных задач делает их более разветвленными, сложными. Среди этих задач одни из самых острых — это задачи поднятия духовной культуры на качественно новый уровень, на котором идеи социалистического гуманизма выступали бы не спорадически и не в сочетании с чуждыми им мотивами, а пронизывали бы искусство, литературу, философию и т. д. во всей полноте их содержания.

Обратим внимание на то, что с проблемой утверждения и развития социалистического гуманизма связан такой, казалось бы, далекий от нее вопрос, как вопрос о том, можно ли нам в диапазоне нового мышления ограничиваться применением (и отражением) общих (прежде всего трех основных) законов

диалектики или же непременно должно также выявлять и применять особенные, в том числе новые, прежде не известные, формы их действия в рамках теоретического познания и практики (а также стремиться выявлять новые законы). То, что мышление вообще имеет ряд своих специфических закономерностей, не должно вызывать возражений: ведь на более высоких уровнях развития материи и в рамках более высоких форм ее движения возникают, как правило, и качественно новые закономерности, не сводимые без остатка к низшим уровням и формам. Химические процессы имеют свои особенности по сравнению с собственно физическими, биологические отличаются от только химических, социальные и психические процессы несут с собой свои особенности. Очевидно, что и психологические, и формально-логические закономерности мышления имеют свою специфику, в том числе в отношении собственно диалектических закономерностей. Но как только вопрос «поворачивают» так, что спрашивают, имеют ли свою специфику законы познания, а значит, отражения, в отличие от общих законов объективной диалектики (но подчиняясь также и им), как сразу у сторонников старых шаблонов мышления появляются сомнения, и возникают они примерно по следующей схеме: диалектическая логика, диалектика и теория познания суть «одно и то же», значит, законы познания должны исчерпываться содержанием диалектической логики, а все прочее это-де кантианские домыслы или что-то еще похуже. Рассуждают и еще проще: логико-диалектические закономерности отражения внешнего мира сами должны быть его отражением, и только.

Тот факт, что законы познающей деятельности обладают своеобразием (пока речь не идет об их собственно диалектическом своеобразии), вытекает вовсе не из каких-то кантианских установок на «отрыв» мышления от бытия, но из других, вполне бесспорных обстоятельств, а именно из того, что в процессе познания мы имеем дело с относительными истинами в их движении к абсолютной истине. Мы должны смотреть правде в глаза и характеризовать ее во всей ее полноте. Это требование принципа партийности, а вместе с тем и научной честности. Законы познания отражают ту особенность познавательных процессов, что в них крупницы и слои абсолютного знания переплетаются с моментами знания неполного, неточного, приблизительного, насыщенного в большей или меньшей мере субъективностью по содержанию и всегда определенной субъективностью по форме осознания и выражения. А эти моменты, как только происходит повышение и «ужесточение» требований со стороны практики, нередко превращаются в свою противоположность — из истины преобразуются в заблуждение, в «ложь» (в гносеологическом смысле термина). Объективная картина не состоит из сочетания истин, приблизительных истин и лжи (хотя при исследовании общественного сознания среди его фактов

налицо есть и факты, а значит, «объекты» для изучения, в виде идеологических заблуждений и сознательных обманов), но налицо их диалектические переходы.

Что касается собственно диалектического своеобразия самой диалектической логики как диалектики познающего мышления и руководимой теоретическим мышлением практики, то это своеобразие (по сравнению с диалектикой объективного мира) видно уже из таких особенностей диалектики познания, как никогда не завершающийся переход относительной истины в свою противоположность — в истину абсолютную, как «оборачивание метода» (выражение К. Маркса в его «Математических рукописях»), например, в движении от теории к практике и далее от практики снова к теории, или как гносеологический «отход» с переходом в противоположное ему последующее движение познания (как об этом писал В. И. Ленин в своих замечаниях по поводу лекций Гегеля по истории античной философии). Именно в диалектике процесса познания особо значительную роль играет ленинский принцип соединения противоположностей, но специфическим, особенным является здесь соединение самого этого принципа с «оборачиванием» метода и методологическим временным «отходом» на пути познания. Отрицание особенностей диалектики познания означает забвение факта зависимости формы от содержания в диалектической логике и пренебрежение ролью категории «особенное». А эта категория в гуманистических анализах играет чрезвычайно важную роль — не меньшую, чем категория «единичное» («отдельное»).

Новое мышление, как мы уже заметили, немислимо без таких черт, как неколебимая и безысключительная приверженность правде во всей ее полноте, сложности, а иногда и неприятности, последовательные критичность и самокритичность, не знающие оглядок и боязни.

Было бы странно допускать, что мышление может быть стратегически эффективным, не стремясь к своей истинности. Но мы знаем, что в буржуазной философии эпохи становления и развития государственно-монополистического капитализма получили широкое распространение ницшеанские и прагматистские, глубоко антигуманистические тезисы, что «истина» — это удобная, выгодная ложь, а миф как полусознательный самообман есть необходимый способ выживания. У нас же, в социалистических странах, получило немалое распространение мнение, будто неполная истина бывает «полезнее» полной, ибо последняя бывает «неудобна», «нежелательна», а фигура умолчания о том, что есть, если это существующее представляет собой хотя бы отчасти ущербную, пронизанную изъянами действительность, необходима, чтобы «не давать карты в руки» противникам и недоброжелательным критикам социализма (хотя у наших противников достаточно своих возможностей видеть наши недостатки и распространять о них широкому молву).

А ведь В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что «мы не должны скрывать наши ошибки перед врагом. Кто этого боится, тот не революционер»². На январском Пленуме ЦК КПСС 1987 г. М. С. Горбачев говорил: «Отношение к критике — это важный критерий отношения человека к перестройке, ко всему новому, что происходит в обществе... Мы говорим — в советском обществе не должно быть зон, закрытых для критики. Это в полной мере относится и к средствам массовой информации»³. Это относится и к науке. Критика в конечном счете носит в условиях социализма созидательный характер. Невозможно двигаться вперед, не «рассчитавшись» полностью с прошлым. Именно правда в освещении и оценке теневых сторон минувших периодов истории нашей социалистической страны и изъянов нашего современного состояния всколыхнула широкие массы народа, включив их гораздо более активно, чем прежде, в политическую жизнь. Правда во всем как неотъемлемая черта нового мышления есть залог успешной и ускоренно развивающейся перестройки всей нашей жизни. Правдивость и принципиальность неотъемлемы от гласности и дальнейшей демократизации всех общественных отношений в стране. В научной жизни это означает, соответственно, широкую гласность обсуждений научных проблем, принципиальную критику и самокритику, невзирая на лица, решительное противодействие попыткам переводить теоретические споры в русло личных конфликтов и стычек, обид, мести якобы за происшедшее «ущемление престижа» и т. п. О каком «гуманизме» в отношениях людей могла идти речь, если здоровое соревнование идей и здоровую конкуренцию талантов в науке нередко подменяли использованием личных связей, а иногда и интригами? Этому должен быть положен конец, новое мышление этому резко противостоит.

Немало еще у нас в философской науке бытует штампов и догматических формул, о сопоставлении которых с жизнью кое-кто даже перестал и помышлять: раз эти формулы как будто хорошо работают в рамках стандартных рассуждений ради самих рассуждений, значит, все в порядке и заботиться не о чем. Но, как говорил В. И. Ленин, нет ничего пошлее самодовольного оптимизма, замалчивающего критику, равно как и обывательской расчетливости в вопросах обсуждения теоретических идей, а тем более в вопросах их связи с реальной жизнью.

Но новое мышление отнюдь не означает абсолютизации или, как теперь стали нередко говорить, «тотализации» критики. Абстрактно-уничтожительная, «зряшная», как говорил В. И. Ленин, критика несовместима ни с истиной, ни с интересами дела, ни с социалистическим гуманизмом. Критика должна быть кон-

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 33.

³ О перестройке и кадровой политике партии: Доклад Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева на Пленуме ЦК КПСС, 27 января 1987 года // Коммунист. 1987. № 3. С. 25, 26.

структивной, ведущей вперед, она должна быть, как учит нас партия, стороной, фактором, моментом творчества нового — соответственно и в философии. Новое мышление предполагает строгую и вполне объективную и никоим образом не одностороннюю или поверхностную оценку ранее проделанного в теории и в жизни.

В ходе критики нужно всегда помнить, что за критикуемой концепцией, позицией, действием стоят живые люди с их личной, неповторимой судьбой, и «презумпция невиновности», если так тут можно выразиться, должна действовать и здесь, в критике, в том числе в критике в области науки и философии. Это совсем не значит, что следует занимать позицию всепрощения и смотреть сквозь пальцы на ошибки и просчеты. Наоборот, мы много страдали от замалчивания и затушевывания того, о чем следовало говорить во весь голос. Однако много страдали и от фальшиво ориентированной критики, когда её удары искусственно направлялись не по адресу, порицая неповинных, выводя из-под удара тех, кто в полной мере критики заслуживал. Вспомним хотя бы охоту против пресловутого «онтологизма», пришедшую на смену столь же односторонне и искаженно ориентированной охоте против «гносеологизма»... Такие действия подрывали и практику осуществления принципов гуманизма.

Новое мышление, находящееся в глубокой гармонии с социалистическим гуманизмом, призвано и здесь сказать свое веское слово.

СОДЕРЖАНИЕ

Марксистский гуманизм: направления исследования 3

Раздел I. Гуманизм марксистско-ленинской философии: теоретический аспект

Кемеров В. Е. Гуманизм философии: от функции к смыслу 6

Шитиков М. М. Теоретические истоки учения К. Маркса о человеке 13

Мухачев В. В. Формирование Марковского гуманизма 28

Лобок А. М. Методологический аспект
Марковского гуманизма: от спекулятивного конструирования
к научному исследованию 43

Зудихина Н. С. Реальный гуманизм
марксистской онтологии человеческого бытия 56

Израилевский А. М. И теоретизм, и гуманизм
(к вопросу о гуманистическом содержании
социально-философской концепции марксизма) 66

Субботин И. И. Гуманизм радикальной критики
против исторического позитивизма 74

Раздел II. Гуманизм марксистско-ленинской философии: практический аспект

Балабан Н. А. Гуманистическая традиция философии
как концепции воспитания 81

Бляхер Е. Д., Воынская Л. М. Антропологическая функция
марксистско-ленинской философии 94

Жукоцкий В. Д. Практически-философское сознание
(гуманистический аспект) 107

Лившиц Р. Л. Роль науки и философии
в духовном становлении личности 119

Нарский И. С. Методологический аспект нового мышления
и проблема гуманизма 131